العلم بالجزئيات وبقولنا المقدرة التلفظ والقوة وغيرها انما يثبط منها ولكن لم يعتقد لذلك وبالاحكام ما يرتبط
منها المعيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فلان اصول جمع اصل
وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين
وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها مما
عدا منها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية من ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الخبرية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من
الشارع وان استقل بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل
اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما
لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال ايضا على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل و
المدلول واسراع الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب فلا حاجة
من المدفي لانه مبني على التصويب فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يها الجبن فيحله هو جعل الاحكام
عبارة عما علم ثبوته من النبي ... بالاجماع والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة
ان لاكل الربوا واكل الميتة حكما من الاحكام لكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا
ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الخبرية فموضوعاتها خارجة وقد يكون فعل العباد
ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وطهارة الفقه فلا يمكن الحق ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات
من موضوعات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره
وتصور الموضوع وانواعه وجزئياته يحصل غالبا في اوائل العلم ولا منافاة بين خروجه من تعريف العلم لا الاحكام
فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا وذلك لانها من جملة القضايا التي فيها
مبهما ولا يسمى ذلك في العرف الفقه الا ان العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة
لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق الظنيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاشكال
قد يفيد القطع وقبله لم يمكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد بالمسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد
في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم قوله ويرد عليه ان ذلك الدليل
الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي ان قلت نعم
ولكن له ادلة تفصيلية ايضا اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوها والمراد هنا ذلك وليس مثلها في الانواع
التي ... الاضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية توضيحا
ثم ان ما ذكره بناء على عدم الاختلاف ... والاما قوله ان ما ذكره القوم من كون

الاحكام الشرعية

العلم بالجزئيات وبثبوت المعقد المتلوّ والعوبة وغيرها انما يستنبط منها ولكن لم يعقد له بحث وبالاحكام ما يستنبط منها المعتبات وغيرها بالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما تسميته باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الخبرية وبالشرعية ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وان استقل بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شأنها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد ويتجه الاشكال بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول والتزام الاشاعرة من ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب … كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي نعتمده في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجماع والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاهل الربوا واهل الميتة حكما من الاحكام لكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الخبرية فموضوعاتها خارجة وقد يكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وحقيقة … فلا يمكن اخذ ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في جزء وتصور الموضوع وانواعه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافات بين نحو جهة من تعريف العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا بذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف … العلم الحاصل … عن الدليل وان كان تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق الظنيات عن الفقه كما ظن من بعضهم فلا وجه له اذ الاشكال قد يفيد القطع وقبله لا يمكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم قوله … ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي ان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوها والمراد هنا ذلك وليس مثلها في الانواع التمسك … الاضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته بناء على عدم الالتفات عن حقيقة القوم وانما والا فما قوله ان ما ذكره القوم من كون

[illegible]

العلم بالجزئيات وبقولنا الفرعية المتعلق والعملية وغيرها مما يستنبط منها ولكن لم يتعرض لذلك وبالاحكام ما يستنبط
منها الصفات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية وانما سمي باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل
وهو في اللغة ما يبتنى عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين
وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها مما
هو منها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من
الشارع وان استقل بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل
اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما
لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال ابناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل و
المدلول والشارع الاشاعرة في ذلك على ان الحكم هو الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب مثلا كاشف
عن المدعى لانه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي نختاره في حله هو جعل الاحكام في نفسه
عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجماع والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبداهة
ان لاكل الربوا واكل الميتة حكما من الاحكام لكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا
ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجة وقد يكون نفس العبادة
ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقيه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات
من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في جزء
وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اوائل العلم ولا منافات بين خروجه عن تعريف العلم لا الاحكام
خرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا بقولنا فانها من جملة القضايا التي قياساتها
معها وحيث لا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل وان كان تلك الضرورية علة
لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق الظنيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاشكال
قد يفيد القطع ومقابله لا يمكن فلم باعلم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد
في جميع المسائل وهو ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم قوله وبرهانه ان ذلك الدليل
الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي ان قلت نعم
ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوها والمراد هنا ذلك وليس مثلها في الانواع
التسك [illegible] الاضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا
توضيحيا ثم ان ما ذكرته بناء على عدم الاختلاف مطابقة القوم وانما قوله ان ما ذكره القوم من كون

١٩٢٠٦
٢١٠٣٧١

التفصيلية اصولاً من علم الفقه انما يتم ان لو كان ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلاً لعلمه بالحكم وليس كذلك
بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه مجعولاً عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد
هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكروه ويمكن ان يوجه ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة
الاجمالية كما بيناه سابقا من ان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام
اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لا
تفصيلية وهذا لا ينبغي ان يقال الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية و
العجب من هؤلاء العلماء كيف غفلوا عن ذلك مع انه لم يسبقني الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا
على الحد بامرين **الاول** ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما
معنى العلم واجيب بوجوه احسنها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية
فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فمن
سمع المكلف من لفظه ما يحصل العلم به مع انه ليس حكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه
والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم
وذلك لا يلزم التصويب كما توهمه بعض الاغبياء ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل
الظن وهو مجاز شايع استعماله في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل ومنها ان المراد العلم
بانه مدلول الدليل وكلها بعيدة **الثاني** ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ
فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل و
الجواب انا نختار اولا ارادة الكل ولكن المراد من العلم التهيؤ والاستعداد والملكة التي بها يقتدر على
استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انه اما
على جعل العلم بمعنى اليقين او الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا و
الملكة لا يتصف بالظنية والعلمية الا باعتبار متعلق الملكة مجازي للعلم بمعنى الادراك فيتصف بالظنية
والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد من العلم الملكة التي
يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات
الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك مجاز من مجاز فان العلم للملكة مجاز عن الظن به
والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك كذلك على الوجهين الاخيرين
فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل بما في الصورة السابقة كان استعارة
بمشابهة وعلى الحصول او مجاز مرسل بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة
من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا وهو وارد الى

واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض **نقول** انه ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل
الملكة الاستعداد على استنباط بعض المسائل عن المآخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا يخرج
العرض عن المجتهد في الكل فعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بالحجية وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا
وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا
وان قلنا انه للفقه الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه ويمكن اخراجه من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به ولا
ذلك خرج عن العلم فانه ليس بحجة بالفرض ويمكن دفعه على ما اخترنا ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا
ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه **واما موضوعه** فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاخبار
فان احد من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف
بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فهو جزئي وما لا يمنع
فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف
فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها
بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي والدلالة ملاحظة حال الغير في الموارد المتحققة المعينة
فلا يتصور انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لموارده وكذا الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين
فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضماير ونحوها
فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فتشبه الحروف فلنا سنعا في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية
والجزئية واما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم اثبات كثير منهم في تقسيمها
المعنى والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل
في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون
له لفظ واحد وله معنى واحد فاللفظ منفرد المعنى والمعنى منفرد اللفظ او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء
توافق المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل
منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر
ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل ونحوه ما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لا يلاحظ فيه المعنى
الاول وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا فلا وللمرتجل يلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه
تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما
على قول قدماء اهل العربية فظاهر واما على القول الآخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد
من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض
والتبيين وان لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي

مجازا ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما يجي
ومنقولا ان ترك للمعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى اخر بمناسبة الاول او استعمل للمعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل الى حد
الحقيقة فالمنقول قسمان تعيني وتعييني والثاني يتم بعد معرفة تاريخ التخصيص وهذا كله في الاسماء واما الافعال
والحروف فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها وتعيينها كما في نطقت الحال ولكون لهم عدو وحزنا
بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء
والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد
يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ فلا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل في ما
وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وبغيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ
في شيء مع القرينة مكررا الى ان يصير يستغني عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين
في تجوزها وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية او النحوية و
العامة وكذا المجاز بالمقايسة **اعلم** ان المجاز المشهور المتداول بين الشهرة المعبر عنه بالمجاز الراجح على الحقيقة بمعونة الراجح يحصل
فيه ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه
اكثر فسيجي تمامه في الكلام واما المجاز الذي بلغ في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر منه مع قطع النظر عن الشهرة
فهو حقيقة كما بيناه **قانون** اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاته فله طرق
الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه
الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بلسان
هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص
معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كان شهرة في الاستعمال في غير الموضوع له
ويعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى ويشكل
اليه بانه لا يكون التبادر معلولا للوضع وانما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه
العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة
فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في الجلية وعدمه وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح من ذلك يحتمل
الاشتباه في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فكيف يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح
من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي حصة التبادر في معنى او وهكذا
ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال المردد من الاحتمالات فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ
الوسع في الاستقراء واما لتلبيس الوهم واختفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه
بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة ورود الاحتمالات وغلبة من ادلة المخالفة من الا

مع ما يجد من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهما ان الامر بالشيء لا
يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي الاخر دلالته لما التبس عليه الامر
من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف
عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه حينئذ كالجاهل بالاصطلاح
وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من
جهة اللفظ لا غير وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز
المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز لا
المشهور هو ما بلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان الى الامر فيه
الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا
فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه
وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وسببيتها وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي
ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان
هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس علامة الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة
اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والوجود فيما نحن فيه انما هو من جهة
القرينة وبعد ما بيناه لك سابقا لا مجال للتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل
الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ
فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك
لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يحصل
هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول **اما** على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من
المقام كما هو الحق الاصل مع التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في ساير المسائل
الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا
في فرض نادر وكلا يضر فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب وينبه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة
فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين
المجاز المشهور المتبادر الى الفهم المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا
مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان
قلت اذا كان الحقيقة في الاول محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجور فيصير معناها مجازيا كما
كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المجاز

فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما والشبهة في ذلك
فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمي مثلا ولما لم يكن ازالة الشبهة بتمكن مع
هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار
اليه الفاضل المدقق الشرواني ره واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ايضا بلا قرينة غاية
الامر حصول الاحتمال فيتوقف ذلك مناب الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح
ايضا الا ترى ان صاحب المعالم مع انه جعل الامر الواردة في الائمة مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة
التبادر وعند عدم القرينة بعينه وقد جعله مجازا في الوجوب في عرفهم فان الندب يحتمل ان يحمل كلامهم عليه دعوى
شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او
اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا تستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم
ايضا يستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا ينافي ان الامر يكون تبادر المجاز الى
او حصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح البتة لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ
بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك استشكل
في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة
رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي
مع الذهب فانه لا ريب انه اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني
ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كون
كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل فيما
حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة المجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة
بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا بد ان لا يخل كون
اللفظ حقيقة او مجازا في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد
الاستعمال او عدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا
عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة السلب للمعاني الحقيقية حقيقة والاصل في
الاستعمال الحقيقة فالقيد لا يحتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك بلزوم
الدور المظهر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف
سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها لاحتمال الاشتراك فانه يصح
سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب

لزم الدور

لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة السلب المعنى الحقيقي موقوف
على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفته على عدم صحة السلب المعاني
الحقيقية للانسان عنه لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون
الانسان حقيقة في البليد موقوف على معرفة عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان بجواز سلبه
عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في
البليد فتم وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ وعلمنا المجازي ولم نعلم ما
اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظ ثم
قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في محل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب
فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة
بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد
استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز
الحقائق والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو
الحمل على الحقيقة واما ثانيا فلان سلب المعنى المجازي يصح ايضا بدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه
العلامة بالمجاز ولا يخفى ان المجازات قد تتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل
قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان لك ايضا ان تقول سلب مطلق
المعنى المجازي علامة الحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب الحقيقة فمع انه يرد عليه مثل ما
من كونه خروجا عن المبحث ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخاص
لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باختلاف
الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك
عرفا اذ لا شك في انه يصح ان نقول للبليد ليس بحمار ولا يصح ان نقول ليس برجل ولا بيشر او بانسان وفيه
ان ذلك يجوز تغيير العبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه
معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا او تعدد بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا او بعد ونتبع
وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم
عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه
مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فانا نسلب علم كونه كونه حقيقة كم
يكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فمعنا
العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز

عشرة وعشرون وحسبه خفيفا وخفيف لا يقرون
مع عدم احسن خفيف لا ان صح

لو قلنا ان قولنا علامة صحة سلب المعاني الحقيقية
شاملة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى دفع الدور
لكنه لا يثبت الا الحقيقة في الجملة كما يستدل كون وعلى وما بالنسبة
هذا انهم يكتفون في جانب المجاز بالموجبة الجزئية
ويقولون ان صحة سلب بعض المعاني علامة المجازية في الجملة
وبالنسبة

او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول
بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يقال ان الملاك
بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة
المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه
مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة
في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا
بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قلت ان سلب
العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا
لو اردنا كونها مجازا عنه بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كان
فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار انما اريد به سلب
الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي له لا بمعنى الجامد فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى المعنى الحقيقي
وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان البليد الا ان الاصل عدمه ويكون البليد حقيقة
بالنسبة الى ذلك فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة
اليه وبما ذكرنا يظهر الحال في عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب معنى الحقيقي في الجملة
حتى انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز
سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة
اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق
جميع الحقائق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز ثم
والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم
دورا والثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه للمعنى الحقيقي عما
احتمل فردية له بان نعلم للفظ معنى حقيقيا ذا افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله في
الشك في كون ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثلا انا نعلم للماء
معنا حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك
في ماء السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل خرج منها ام لا
فيجيز بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد
فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل
حقيقة لانه ثبت له المبدا فالعالم صدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذلك اسل

[illegible]

مفهوم

٨

موضوع للطلب شيئا ممن شأنه ذلك فيشمل اسأل زيدا واسأل عمرا الى غير ذلك فيشمل اسأل الاول وهيئة السؤال مجازا
الى شيئ بارادة اهله غير مطرد فلا تقول اسأل البساط واسأل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تفصيل مقدمة وهي ان الحقائق
وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى
عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع مطلقا
وما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما منع بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز وغيرها
للمنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد
من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسية لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة
بينها وبين المعاني الحقيقية وعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم والظن
بخصيصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيمكن استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ما ورد من المجازات الخاصة
وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر
الى العلاقة وقد كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية الحادثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك
المعاني وبطلان اللوازم بينة وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها بوجهين الاول انه لو لم يكن كذلك لزم
كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا وتوضيحه ان ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربي والقرآن
مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عليهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما
على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا
لا نسلم اعتبار العربي فيما نقل شخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير
العربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة
والسجيل وخامسا لا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود
كالسورة التي هذه الاية فيها تاويل المنزل او المذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل
واحد من اجزائها والثاني انه ان كان مجرد نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين للمشابهة
والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم
مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول التتبع
في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت
الرخصة فيه فنقول ان المجاز بعد ما حققوه هو ما ينتقل منه من الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة
توجب الانتقال فلذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل
القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الحمية
او الحركة ونحوهما وكذا الحال في المشبه به فلا بد ان يكون ذلك المعنى اتم فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم

الي كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل الاسد فردا
حقيقيا وادعائيا فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط
والجبل فان التجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تناسق في الظل وهو غير
موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لابد ان يكون بالنسبة الي المعنيين معهودا ملحوظا في
الاذن كالماء والقربة والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيها اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو
الموانسة والتشاجر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيها ايضا حقيقة عرفا وليس
الملحوظ في الابن والاب حين ملاحظتهما مع السببية والمسببية نعم المرتبة والابابية والمولودية من الخواص الظاهرة
فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من
المجاز الانتقال من الملزوم الي اللازم فلو نظر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع
في الكل في الجزء ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفائه
كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة
هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشائعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب يحصل
منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها مجموعه
ونحو المذكورات بالدليل فلاحظ وتأمل ثم اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض
بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد مع انه مجاز لتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل
والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة
لما يستقر فيه الشيء ولا تطلق على غير الزجاجة واجيب عن الاول مضافا الي ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من
شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء
اقول والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول والمجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد
دليل المجاز انه يتقرر فيه مما حصل الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز كذلك
فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان
عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة لاهل الجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجر واسئل
الابل ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة منها لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل
الدار واسئل البلدة واسئل الوساق واسئل المزرعة واسئل البستان ونحو ذلك ومنها اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة
وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الي ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو
كان في صنف من اصناف ذلك النوع فاذن اذا ميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة
فالاصل الحقيقة اعني به الظاهر مبني التفهيم والتفهم على الوضع غالبا ولاختلافهم في ذلك واما اذا استعمل اللفظ في معنى

او معان لم نعلم وضعه له وهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او فيما كان واحدا دون المتعدد او التوقف
لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى وتبعه
الاول والمشهور الاستعمال فيه وهو وهم والثاني منقول عن ابن جني وذهب اليه بعض المتاخرين فلان اغلب لغة
العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهو ايضا وهم ولو سلم فنقول ومعه للظن الحاصل من الوضع ممنوع
والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته ولما مع التعدد فلما كان المجاز
خيرا من الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب على ذلك لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث لم
يتميز فالوقف وقد يمنع استلزام المجاز الحقيقة بل انما هو مستلزم الوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم المجاز للاستعمال
وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين
الاول ان يعلم لفظا استعمل في معنى واحد او متعدد ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل حينئذ
ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه ولا يعرف
فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكونه مبنى القول الثالث على كون المجاز
مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك الفرض مع وجدان المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه
والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم له معنا حقيقيا ونعلم
انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هو او غيره وذلك الجهل انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع
له لا بسبب جهالة الوضع مثلا انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله
انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشائع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة
الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يبقى ان
الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له
لما اللفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في
الواحد او قال ان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقراوا في ليلة القدر هذه الليلة مثلا او نحو
المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو تحصل
المقالة وهو كما ترى وثانيهما انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس
الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه
هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع
على حدة فيكون مشتركا ام لا مثال الاول انا نعلم ان الصلوة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط
بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جوازها
من معانيه الحقيقية فاذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى

الصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع عليحدة لصلوة
الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد
حملها على الحقيقة فان ظهر عندنا انها من افراد الحقيقة المعلومة فلحقناها بها والا نحكم بكونها حقيقة با
بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك اذا وجدنا اطلاق الخمر على الفقاع وطهر التمر في عدم اجراء حكم
الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقراين على الثاني مثلا اذا راينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ماء البئر
للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر الماخوذ من العنب خمر حقيقة نجزم بان الامر بين ان يكون المراد ان
الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا ولا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه لتشرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين
ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم
عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فنتوقف
حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا
ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان متعددة ماذا اوان المراد بالمعنى ماذا وان الاول اما يتم
بالنقل الى الوجه الاول اذا اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الخمس فهو خارج عن المتنازع فيه اذ الكل
فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بعدم دلالتها حقيقة عرفية فيه وبما ذكرنا ايضا
ظهر لك انه لا منافات بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه
وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر
المشترك بينهما فقط لعدم اشتراك لفظي هناك فيرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة
يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما
في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة
في الندب ايضا لاجل الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجاز بدليل اخذ لذلك
يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض
الفضلات فيها ما وقع عن صاحب المدارك ره قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في
الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين ساير المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه بان اطلاق الخمر في كثير من الاخبار
يطلق على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى وفيه نظر اذ
ايضا قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستندا الى اطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير بعدم صحة جميع ما
قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك وظهر وجهه بالتامل فيما حققنا واما نظر جمهور علمائنا
في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو
ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لوقوعه في كلام الحكيم او الاحكام

الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح مثل ذكرنا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه
الشبه والثاني العموم لو توجه في كلام الحكيم وثالثها التشريك في الاحكام الشايعة وهو الظاهر الاحتمالات ومن هذا القبيل
قوله الطواف بالبيت صلوة تنبيه قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة
زائد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى
الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا الى غير ذلك مع وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية
فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاول كما تقدم واما لو
كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة للاصل الموضوع له المتجدد والطارية له والحاصل بسبب دواع خارجية ففيه
هناك صور عديدة يعبر منه الاصوليون بتعارض الاحوال الحاصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل
والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص و
امر وهما من اقسام المجاز وجعلوهما مبنيا الدور وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته
واوسعيته في العبارة وكونه ابلغ ولانه لا توقف فيه ابدا بخلاف الاشتراك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث انه ابعد
من الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز
يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب
ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى
وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور
وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار او جز فهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من
الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل
اللسان على تعيين الوضع والمجاز يتحقق الى قرينة صارفة وهي ميسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من
النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو
ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز
اذا لم تعرف قرينة تحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي
للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها
وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابدا كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة
للتكلم فلا يد من حمل المشكوك نادرا بالنسبة الى غيرها والظن يلحقه الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين
في اغلب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجري للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع
وهو حكيم قلنا ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما تقتضي الاتقن نعم اذا كان المراد اظهار
البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي

ومايرتبط بالمناسبات اللفظية والمعنوية ولكن حقيقي المقامات مختلفة وما هنا شانه من كلام معلم لبعض اهل الرعب ومن عرفيه
في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فتمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في
نفس الامر اغلب من غيره من المتكونات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة فكذلك التحقيق
اغلب افراد المجاز في العام لاظهر واما حصول الغلبة في غيرها فغير معلوم بل وقف وثقا معلومة فعلى هذا
تقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا وتقديم التخصيص على غيره من اقسام المجاز
غيرها لا الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب انما يحجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع
احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة له الطارية عليه ايضا
من جانب الواضع ولذا نرى ان الواضع المعنى المجازي وضع ثانويا فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة
المعدودة فكذا يكتفى في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا اشتراك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم
الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من
الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على من قال من قبيل الاصل جواز
العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا
الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع
في اسواق المسلمين وان اخذ من يد مجهول الاسلام فروى اسحق ابن عمار في الموثق عن العبد الصالح
انه قال لا باس بالصلوة في فراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام
قال اذا كان الغالب عليه المسلمون فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ ثم كل لفظ ورد في
كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد ان يحمل
على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم
ذلك ايضا يحمل على اللغوي او العرفي ان وجد احدهما بعينه اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما
واتحد فهو وان تعدد فيتحرى في تحصيل الحقيقة باستعمالاتها او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل
على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى الفرعي هو عرف المتشرعة فهو
محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك
وقيل يقدم العرف اللغوي لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه
خلاف والمشهور ويظهر ان النزاع في الثبوت مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير
محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من يتشرع بشرعنا صارت
كان اسماء مبانيها حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل
الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع

انا هما في ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا
في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعماله فيها بالقرينة الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق او لم يحصل
الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة وتظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه
بلا قرينة فمن قال بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم
في الاستدلال وكل من الطرفين تمسك بوجوه واهية واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء
فيقول والحكم بالاستقراء وفيه اذ بالقطع التبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع
يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال لا يخلو من الغرابة بحيث لا يحتاج الى
البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع
النحوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة
لا يلزم كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر
لكثرة استعمال الشارع لا لاجل الف المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل الوضع
الوضع غير معلوم بعينه وضع الشارع وهو مطلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع
غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة
واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من تتبع كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة وغيرهما
قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما يظهر انها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضا لكن
حصل اختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الصادقين ومن بعدهما
مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها
فثبوت الحقيقة فيها في كلام النبي وبعده محل تامل فلا بد من التتبع والتحري ولا يقصر
فيه ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني
وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن
القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله ومع ذلك يمكن ارادة المجاز المنفصل
واختفاء القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا اقرب فليرجع الى
الذي ذكرنا وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد ذهب الى بعض المتكلمين الحقيقة الشرعية
الى ان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انها استعملها في المعاني اللغوية والزايد شروط
لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذا الغسل
هو غسل مشروط بنوايته وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة شرعية ورد بانه يلزمه ان لا يكون المصلي مصليا اذا
لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم لهذا القائل نفي التركيب في الماهيات المخترعة
هذا

عند الشارع ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وسيجيء بيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب
في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كانت من قبيل المعاملات
فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكك كل لفظ وجد مستعمل في كلام الشارع لا لحكم
احكم او لافادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كانت من قبيل العبادات كالصلوة والغسل
ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها ايضا حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع
فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها حقايق مجعولات غاية الامر ان يقاربها بما ثبت
عنده من الشرايط فان قلنا بجعل الماهية الجديدة من جانب الشارع واصل فيها قصر العبادات من ماهيات مركبة
ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال من حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك في كون
شيء جزءا له او شرطا لعلة يمكن القول بان الاصل عدم مدخليته للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي عدم
العلم بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجة
عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما بناء دفع هذا القائل بالبناء
على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه فان مخالفة البطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان
الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على المعاني اللغوية الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها
فبعد وجود القرينة الصارفة من اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت انه
منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزءا لها
او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بوجود الماهية في الخارج فيه
خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها
وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق
استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه من اطلق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد
الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد
لصدق الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة فمع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزءا او شرطا فلا يحكم بمجرد
ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك
في الجزء والشرط وان الاول مبني على القول الثاني ايضا فلعله مبني على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يتحقق
صدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء له وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء
المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه واصبع عرفا
ويده من مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب في ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان
ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية

ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا الثاني في البناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات مجعولة

من حيث هو امر بالمهية لكنهم اختلفوا في هذا الاختلاف على وجهين احدهما ان نقول انا وضع الشارع اسما
لهذه المركبات او استعملها فيها بمناسبة وهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة
وهذا القدر يكفي في الارادة ولكنه لما كان الماهية عبارة عن المركب من الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط
الشرايط خارجة عنها وكلام الشارع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرايط ولا من وضعه
بازاء الماهية مع ملاحظة اجتماعها لشرايط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع
الشرايط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيحة انها اسام الماهية مجتمعة لشرايط الصحة الزايدة على
الصحة الراجعة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام
لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة
مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة ونحو ذلك
لا انها اسم للاركان المخصوصة والشرايط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط
ولا مع الشرايط ثم يظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة الماهية فعلى القول لكونها اسامي للصحيحة
الجامعة لشرايط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماع الشرايط
الصحة واما على القول الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل الامتثال بما
كلف الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرايطها وما بقي ان الشك في الشرط يوجب الشك في
معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان لهذا الشيء شرطا يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني
ان مع قطع النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد
لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل
موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يمنع سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم
من الصحيحة ويرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا فذلك لا يستلزم كون
الناقصة مامورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة فيما لو
نذر احد ان يعطي شيئا لمن رآه يصلي فرأى من يصلي فنقص طمأنينة واحد السجدتين مثلا او لم يقرأ سورة
في احد الركعتين فبر النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مما يصدق
الاسم معنا وكونها مامورا ومطلوبا يحصل به الامتثال معنى آخر اذ لا بد في الامتثال مضافا على صدق الاسم
كونها مجزية ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة ثم لو اريد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد
صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم
المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرايط فلا لعدم معلومية مناسبة الاجزاء
ح وجامعية لشرايط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وعن هاس سابر شرايط الصحة ثم ان الاظهر

فهو كونها اسامي للاعم بين الفئتين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته
بل واكثر ما يعلم فساده ايضا وتبادر الجهة المشتركة منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالمشقة لصلوة
الطهور مثلا فصلوة الطاهر المسافر شيء والحاضر شيء اخر والمحتاط شيء والناسي شيء اخر وكذلك الشاك والمتوهم الصحيح
والمريض والجوس والمنفل والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائلها
وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونه اسما للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة
مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر كل اتصاف الصلوة بالتلبس بها
فالذي ان لكل شيء منها اسما اخر وكلا من الشرائط شيء بشيء اخر عبادة في تسميته به ومما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق
الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة تركها وفعلها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا
الا اسماء ثانيا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا لا يقال ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي
وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة متعمدا للركوع لاجل اخذ شيء من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة
بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب الصلوة بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة
حقيقة وهو يتحقق مع كون الركوع اسما للاعم من الصحيحة وابتنوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وبان
كون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي في الاولين منع وان الكل
لذلك انما نشأ من جهة الاوامر لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فانه
قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله لا صلوة الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه من
هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله لا عمل الا بنية ولا نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا
في المسجد وغير ذلك فان القدر المسلم من اصالة الحقيقة انما هو في مثل لا رجل في الدار وامثاله هذه العبارة
التركيبة التي تنفي الامر الذات موجودة فيها بالجملة جزما وليس المراد فيها الا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل
الحقيقة فيها وفيما نحن فيه كونها من هذه الجملة مثل ما نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا
الاحتمال الضعيف وهو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول
شرط من شروطها وهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو عليه في العرف ولذلك تداولها العلماء في التداول في مباحث
المجمل والمبين ولم يجعلوا الارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك لبيان ان الاصل
الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لا تتم دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة الحمل هذه
العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له للكلمة لا انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة ولا
يخفى منافاته لسياق نظائرها سيما مثل قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا ادعينا كون اثبات الصلوة اسما للاعم
بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة تقتضي ذلك خرج
عن مقتضاه في غيرها بالدليل وبقي الباقي فلذا نقول ان مثل قوله لا صلوة الا بطهور مما كان الفعل المنفي عبادة هذا

عن سياق النظائر وباق على مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب النظائر الا كشعرة سوداء
في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا
بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف ان كون هذه منافية لسياق النظائر من الادلة
على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك اولى مما اراده المستدل وايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل
على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ
لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون
الصلوة الخالية منها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما يجمع جميع الشرائط ثم اعلم ان الشهيد قال في القواعد
الماهية الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة
او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة
شرعا ولا صوما مع الفساد واما التحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده
الاكتفى بمسمى الصحة والحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول اقول يظهر من قوله
الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان اراد ان الفاسد لا يكون مطلوبا الا في
فاتدعيب المعنى في باب لا في نظم التسمية والاصطلاح وان الاقرار بان مثل كونها اسامي للاعم وموجبا
الحل دليمة بمجرد ذلك فقلنا بان ذلك ونحو ذلك لانه ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا
ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسد واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان
اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص حقيقته بالحج والتفصيل اذ محض الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ
حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما يقابل
بالانكار ويشير الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح بابان بن عثمان عن الفضيل
بن يسار عن ابي جعفر قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما
نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان الظاهر ان المراد بالاربع هو الاربع بحسب
والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة لما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا الوجه لا يمكن
الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المطلوب نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم
سيظهر من ان التسمية عرفية وان كان المعنى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله دعي الصلوة ايام اقرائك فان
مرجع الصلوة صحيحة انما يكون بان لا يكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي و
ليس المعنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركها في حال الحيض بل معناه اتركي الصلوة في حال الحيض
واذ علمت ان التسمية واثبات الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكفي به التمسك للتسليم لتقدم التسمية وضعا و
طبعا وما ذكر انما يتم اذا قيل معناه ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير

هذه الايام وانها صلوة لا تفعلها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد
من قوله لا تفعليها فيها ولنا على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح النهي عن الصلوة مع
قطع النظر عن كونها في هذه الايام او غيرها في هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما في الادلة لا يسمى صلوة شرعا ولا
صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل او الحلف عليه هو قصد الفعل
الصحيح فالحنث انما هو بحسب الصحة وعدمها لا لانه يلزم بعلية متعلق والامر بعدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد ان
يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي
مصليا شيئا فلا يبرأ باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما جهل حاله اذ المقصود من جهة نفس الامر عدم
المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم لاجل الاختلاف من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده
لاعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطي مثلا وعلى هذا لو حلف ان لا يبيع الخمر يحنث ببيعها فاسدا وان كان بعضها
كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظ
ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها اسما
للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها
ودليلهم على ذلك الحال لانه يلزم من ثبوت اليمين انتفاؤها لان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة
مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مذهبهم فيلزم من صحتها
وتعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين
لا فعلها بحسب نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان تلك الحالة التي على
الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يتفحص احوال المصلي اذا
اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على الصحة
لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الاراء فاذا راى من نذر
شيئا للمصلي رجلا ساجدا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل يصلي بغسل عن الجنابة بلا وضوء
او مع الوضوء ويرى بطلان الصلوة به وذلك الصالح قد يكون رايه او راي مجتهده الصحة والمعروف ان
المعير فتواه الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك ملاحظة جزء من الاشتراك
في الاجزاء وساير الشروط ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبتنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل
المسلم على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره الاتيان
وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل كونها اسامي للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص الاكثر عن اعتبار
والاقتصار عن مذهب الامام في بيان مسائل الصلوة مثل انه يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت
اولا وبالجملة ثم بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء بتفصيل طويل مثل ما لو ترك الامام السورة

او نحو ذلك فالم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه انما امر بمن علم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت
من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة فما لم يعلم المأموم
بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان بعض ما اشار
اليه الشهيد ره وهو امور انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما ثبت في العبادات ثبت في المعاملات
ايضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره و
ساير العقود على قاليه لا الماهية الجعلية ايضا ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم
لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في ساير العقود ايضا وهو كذلك قال المحقق في يع كتاب الايمان اطلاق العقد
لا ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني في
شرحه عقد البيع وغيره حقيقة في العقود الصحيحة مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة
المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد
لم يسمع اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواص ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما
كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر
والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشهيد من
دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة
الاقرار ايضا لما ذكرنا من الظاهر واما التمسك بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا لا ننكر كونها حقيقة انما الكلام في الاختصاص
لا يخفيه واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس حقيقة في تقسيم المعنى فيما اطلق
المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان
مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملها ففيه مع انه
لا يساعده ظاهر كلامه اول الكلام ان الحنث في الحلف على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول والظاهر عدم الاكتفاء فان
الحنث على الوجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب
القران المحض وصيغة الجموع والكلام المرتل على سبيل الاخبار المحققة في ضمن كل من ابعاضه مرادها اسمان للمجموع وعلى ما ذكرنا
يلزمه الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث بمجرد
الفساد لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرنا فتوجيه كلامه ره وجه واضح من ارادة الصحيحة في امثال ذلك
وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظ انه يجوز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفي الاحكام
والمعاملات بل الظ انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء وما
ماتراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو مبني اما على مسلكنا الاحتياط والقول بوجوبه
وسترى ضعفه او تاييد الدليل به ملاحظة الاستنا فقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في اثبات اصل الحكم كما هو

يدفي وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع من صلوة الاخرى عن ذلك واما استدلالهم بالاصل في ماهية
العبادات فهو فرع حد الاحصار وكيف كان فالمنع من الدليل لا يبقي التوحش مع الانفراد اما ما اقتضاه الدليل فكيف يجعل
الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق من يعمل بالاصل لا فرق بين العبادات وغيرها فنقول اذا عرفت هذا فاعلم
ان اليقين انا مكلفون بما جاء به نبينا محمد من الاحكام والشرايع والعبادات وكان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما
وردت فكذلك سائر الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما وردت منسد لنا فكذلك معرفة
ماهية العبادات ولا يمكن ان يقال التكليف بالعبادات امر يثبت غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها باتيانها كما
وردت فكذلك سائر الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما وردت وكان انسداد
باب العلم مع بقاء التكليف بالفروع ومنع تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس
عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب عدم معارض اصلا اجزنك في ماهية العبادات
ولا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد
فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال
الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرء فتلزم وجود
في الاحكام ايضا فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالقرينة من دين محمد قاطع
ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اولا نحن نعلم ضرورة ان
الجمعة مثلا حكم من الشارع ولا نعلمه فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الاصل عدم الوجوب
والاصل عدم معارض او ينتج على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب اشتغال امور
متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نفحص من حكم لمعرفة استفراغ الوسع ونرجع الى اصل البراءة واصل العدم في
عدم ما يدل على خلاف ما فهمنا فكذا بعد تتبع الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من تتبعه الاخبار
والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدل بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية
والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى
مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل
اخر على الندب ثم تعارضها وتساقطها يبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر يدل عليه فحينئذ نجوز لنا نفيه
باصل العدم واما الاصل عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية الصلاة هو ما ذكر
لا غير فان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا مثله في نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال
السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه والشاهد في ما يمكن الشك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك
يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكل
واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر واما اصل ان انا ثابت على كفاية الظن عند

انسداد

مسند لنا هكذا لذلك معرفة
ماهية العبادات ولا يمكن
ان يقال ان التكليف
بالعبادة امر يثبت غير
معلوم لنا ولا يحصل
الامتثال بها الا باتيانها
بهيئاتها كما وردت
صح

في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش
واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن صح

انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان الماهية
وان العبادة هو هذا مثل صحيحة حماد الواردة في بيان اداب الصلوة ونحوها فتم ينتج عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام
في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم مطلقا سواء حصل لنا الظن من جهة
خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة تجميع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما قيل
ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نعلم معناه فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى
مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الادلة
ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر وشرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على جزئيته فالماهية موجودة
فيه جزما فضعفه ان هذا ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات
التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا لتردد الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من الاجزاء مثل
الجهر بالبسملة في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتكرار التسبيحات ... الركوع بعد كمال التحديد مع ملاحظة القول بلزوم
حد ... الركوع فيما بعده ... يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله
باطلا لكان الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم
اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه ان مع هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون سائر
المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مطلقا لان ظهور دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في
نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع
تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال الازيد من اثنين كما في الجهر بالبسملة فان الاقوال
فيه ثلثة الحرمة والوجوب والندب وكذا ... الاجماع فان قلت يحصل بتكرار الصلوة فيصير الامر اشنع وقال هذا القول في
وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يتم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا مرجح واما ما اورد على اعمال
الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة
المطلوبة وان شغل الذمة مستصحب حتى يثبت خلافه فضعيفه مع ان من المحقق في محله كما سيجيء حجية الاستصحاب
مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال في
ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون
المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة سائر الادلة المبينة لها كما لا يخفى مع انه
مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم
شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستصحاب فان الذي يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لا ازيد
في الرجحان فيبقى نفي الوجوب ويتعين نفس الاستحباب مستفادا من استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان
معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود انما هي كما يحتمل

عن العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فيحتمل اصلها هو الاصل دون الاخر من جهة بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل
عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل بهذا
الاستصحاب الا ابقاء المكلف بما في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال
الذمة اليقيني مقتض لليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر
الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل والبراءة
السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة وما ثبت علينا من الادلة وسلمنا هو اشتغال الذمة
بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد سبق في اثبات ماهية العبادات لا يرجع الى
يرجع الى اصطلاح المتشرعة وبين المتبادر في اصطلاحهم هو هذا وهو مطلق الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية فظاهر واما على القول بالعدم مع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشيعها لكن
يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها
اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيمكن القول
في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وبين الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الجزء والاشكال في الاجزاء
فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود
فيخرج صلوة الميت وكذا يمكن عندهم سلب اسم الصلوة من صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية
الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة
انما هو في المعنى الحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة تلك المعاني دون المعنى اللغوي
اخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصورها بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكر من الرجوع الى عرف المتشرعة
الشارع انما يناسب تمام المعنى بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالجزء
المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا اردنا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة او
فنقول هنا مقامان من الكلام الاول بيان ذلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ما هو من نفسه من المخترعات
مثل ان يقال المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة و
القيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع الثاني ان بعد بيان المراد ان ايهما قد يقع الاشكال
في كون بعض ما يحتمل كونه جزءا للموضوع له ومن الدين مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك
في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينهما فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا فيظهر ما تقدم في بناء المسلك في
مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب البحث عنه هو المقام الثاني لا المقام الاول وما ذكرنا دوران الركوع والسجود وصلوة الميت
لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا تفاوت الحال بقول القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليها
عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف

المتشرعة

المتشرعة وعدم انضباطها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اخر
بجامعها والمعيار هو العرف مع ما ثبت فساده بالدليل ويبقى ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هو التسمية
شرعية والتسمية ليست شرعية فالتسمية مبنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمعنى وان
كان من الامور التوقيفية الحادثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات
والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في
ماهيته انواع الماء منه وقيل يحصل بماء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا وفرق بعضهم بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما
يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتبادر عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو المتبادر
عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسام للاعم او الصحيحة فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود
والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية
هل تتم بهذا المجموع ام يجب كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الطهارة في غسل غير
الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون
التشهد والسلام ايضا جزءا لها ام لا وفي كون السورة ايضا جزءا لها ام لا او هل يجري شرط الشرط او لا نعم اذا علمنا ان حقيقة
شيء او جنسه ولم نعلمه بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان
الفرق بين الشك في الشرط والجزء ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما سبق منا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع كون ان
يقال بين الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وان
حينئذ بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا
يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يقال
يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا نشبه يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من
التأييد والاشارة والاشعار كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك
مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات فشروط وزوائد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح
العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المبطل بانتفاء كل منها يتبدل المركب وجعل الباقي الواجبات احكاما
ام ملتا تامل تدرتنبيه الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما اختص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية او
لان نفسه وضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاما ما لم يعلم به فلا بد ان يحمل على
ارادة هذا المعنى واما ما لم يختص به بل كان عرف اهل زمانه فكذلك ايضا كالمتبادر وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرف
الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل مكة
والعراق فاذا طلب الامام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه
اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل

قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه نحو
التوقف لا اجمال لعدم ما يدل على التخصيص والقول بالعموم المقصود ولذلك يلغو كلام الحكيم والقول بها ويجيء في الاحكام اثباتها معه
لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والا وجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو
الظاهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا   اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد
على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات   ان المشترك حقيقة في كل من معانيه عند
عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب
وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة فالقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليست بنفسه
بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال
وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لاثبات
الدلالة له فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى يعين القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة
ان المعنى الحقيقي غير مراد فليتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا
وهذا معنى ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك فانه يكتفي بقرينة واحدة اذا اجتمع به الحقيقتان
لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين
عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضع
له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة
قد ينفي عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا في اول الكتاب   ٣ ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي
او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا اذ لو كان غرض الواضع من
وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع لذلك المعنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر او كان المعنى
عليه ايضا لما كان ذلك المعنى من تمام الموضوع له ولا يبقى من المشبه عليه لا اولا
شريك اخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان يريد
ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع مع الانفراد في حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له
كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما فهم من بعض المحققين
وهو بعض الشارحين
ايضا من ان الموضوع له هو المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا الجزئي حقيقي وان
كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الحاصلتين من ملاحظة انضمامه
مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعنى ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما يحصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في
حال الانفراد لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقصد
الى وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد وحده او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار
الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت هذا الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي

هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر صح

لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال
اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة   ٣ المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل
الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي فلا بد من ملاحظة الوضع
النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات
الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء ابناء
الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء
الادب الى وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد الاستعمالات في جزئيات صنف من
نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر
من ذلك الجنس فالذي يجد الرخصة من استقرائه هو الحكم بالتجويز فيما لم يطلع عليه من ساير جزئيات ذلك الصنف المستعمل فيه
بسبب استقراء ما وجد منه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب
يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان الكل مركبا حقيقيا خارجيا وكان الجزء مما له قوام في تحقق
الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال ساير الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع
الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا
كالاصابع في الانامل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف واية السرقة والى
المرفق في اية الوضوء والى الزند في اية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب
يستعملون الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا اعني لا يريد
في استعمال واحد الا معنا مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وصلت في غالب الا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم
في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جوازه لان الاستعمال توقيفي جواز الاستعمال مشروط بحصول
العلم او الظن بالرخصة   ٤ المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان او الاشياء
المتفقان في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علامة المجاز
فان شئت اختبر نفسك في مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال
مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم والمسمون بمسلم فيعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي
في مفردها مجازا مثل المسمى بمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لا يعلمنا
بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس
والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم هاهنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من
نوع والمجاز خير من الاشتراك فينعكس الاحتياج الى القرائن   ٥ المتبادر من النكرة المنفية
هو نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر انما اعتبر خاليا من اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع

حقيقة في الماهية لا الفرد بشئ واما المحلى بالتنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واما المحلى بالالف والنون و
الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واما المحلى بالالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فان لم
يراد به تعريف الجنس وتعيينه دالا عليه فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى
فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يفيد
الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شئ يوجب دخول بعض
اخر من معانيه فيما دخل حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه
١ استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ٢ استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل منها مناطا للحكم
والفرق بينهما الفرق بين الكلي المجموعي والافرادي ٣ استعماله في معنى مجازي عام فيشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك عموم
الاشتراك والظاهر انه لا اشكال في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظ
واما مجازا فلان شرط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له
تركيب حقيقي كما عرفت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال الجواز
في التثنية والجمع دون المفرد ٣ الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال كونها مجازا في المفرد
حقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية
ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له.
واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال ولو ثبت ارادة
اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو من ان اللفظ الموضوع
للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له ويظهر
ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة
وهو لا يصح بالنسبة الى موارد استعمال العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان
في فردين او افراد من معنى لا في الشيئين المتفقين في اللفظ والاشياء كذلك ولزوم الاشتراك وكثرة الاحتياج الى
القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية و
الجمع انما يرجع الى ما المفرد فلا مجاز الا في العلامة والملحوظ معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيها الحال في
حالين من الاحوال فان لفظ عينان او عيون مثلا يراد بها الشيئان سواء اردت فيهما الفردين من معنى او شيئين
متغايرين بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منها معنى لا تحقيق الماهية المعينة الواحدة
ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب
استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد يشار بالالف والنون ونحوه الى
الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج من المتنازع فيه ويكون من قبيل عموم الاشتراك

اهم

الفهم الا ان بقي ان مدلول العلامات ليس بمجرد الاشارة الى الاثنينية والتعدد بل الاثنينية الخاص والتعدد الخاص
يراد بها شيئين من معنى او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستدلا بوضع عليحدة فيكون القول بالتجوز في هذا اللفظ
جمعه فيتحمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من معنى او الافراد من معنى في شيئين متفقين في الاسم لا كونهما فردين من المسمى
بهذا الاسم بل لكونهما شابها الفردين من معنى معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا او
اعتبار لمعنى تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك يستلزم انه يجوز ارادة الفردين من المسمى بالعين
مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيحمل
على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت ما
غاية الامر جوازه وهو لا يفيد فتامل مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة بينهما
ثم نظرا الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب المخير لانا نمنع هنا القرائن على التحقيق
كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعمال
واما في النفي فيظهر الكلام فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد معنى واحد وان العموم فيه انما يكون بارادة فرد
من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التفصيل الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان
بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في
المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم واعيال ذكر من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والدعاء
من الناس ووضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نحو اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو
او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع
هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والاذعان غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني
ولعل المراد بجميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه
٣ انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بها على ظهورهما في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة
على ارادة الجميع ههنا موجودة واما حجج ساير المذاهب فيظهر بطلانها مما ذكرنا فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة منها بان الموضوع
له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع
هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة اما على
الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فلتبادر الوحدة منه عند الاطلاق
فيكون الوحدة جزءا للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على
كونه حقيقة في التثنية والجمع فلانهما في قوة تكرير المفرد ولا يشترط فيها الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في نحو زيدان
وزيدون والجواب ان المانع ليس محصورا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في
حال الانفراد المعنى في الارادة كما حققناه سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان

ولا يبعد ان يقال ان في العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع فمبناه ان
المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما ليس اسما لنا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعدد ان في
التقدير فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمذكور في المفردين والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من
الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وضعفه في المثبت حق وجوابه عن التجويز
في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد المعنية المثبتة لا في المركبات في الاسم كما حققنا الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع
مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون لها ثلثة
معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وارادة هما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله
في المعاني الثلثة ويجيب عنه بان المراد ارادة المتقابل بانه لكل واحد منهما منفردا بل بمعنى انه يكون مع قطع النظر عن الانفراد
فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهو مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا
اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نحو استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما
متعلق الحكم ومورد النفي والاثبات فمنهم من جوز مجازا فقط ومن جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا
ويتبين في مقدمات المسئلة السابقة من ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية نظرا الى التوليف والتوقيف مع القرينة المانعة وارادة
معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا نوع من العلاقة المجازية ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ
وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال
عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض عليه هذا الاستدلال بان
بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي
فلا يعني ان يرى في قولنا رأيت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما
موضع الرجل الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في
ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
هو المانعة عن ارادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن بان مرادنا منها المانعة عن ارادتها منفردا عن ابن حكيم بان
المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة
عن ارادة الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل واحد منهما موردا للنفي والاثبات الاولى ويمكن الجواب عن
الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا
في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يدفع ان ذلك مناقشة لفظية فان ما
يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه
يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق فالاولى في
الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء والكل كارادة الرقبة من الانسان اذا جعل

ما دين منها الانسان غير معلوم لا بتمامه الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا
بمعنى القصد اليهما بدلالة الالتزام وانفهامها من اللفظ عرضا كافي ولا له التبيين بل بمعنى كونها لازم المراد
فيكون من باب الاشارة الغير المقصودة لكن لا له لا شيء على ان المحمل وهذا الذي لا يمكن في نقل ارباب النقض و
المراد من الاستعمال في التبعي هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال تبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض عليه
بان النزاع المبحوث في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ فيما وضع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل
في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمي ذلك استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والكناية الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم
عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبانا نقول
انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم جواز ارادتهما
من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي
فلا اذ لا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ
اللفظ ح يستعمل في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان هذا في تعريف الكناية بعض المحقق التفتازاني في
شرح المفتاح واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما يتناقضان وفات القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية
ويرد عليه انه ان اريد بالقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع من ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي
فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات فيها لا
يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فصولنا فيا في كونه من باب الكناية فتامل وقد
يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة بلا عن المعنى
واما بالنظر الى ارادة اخرى مستقلة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل
واحد منهما مناطا لارادة على حدة بالاستبدادين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وبعده ان دخول المجاز
في الارادة انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي كما صرح هو قده به ايضا في حواشي المعالم وقال انه هو
المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس ارادة مستقلة عن غيره بل المراد كل
واحد منها بعنوان الكلي الافرادي وليس هنا ارادتان متضادتان مقصود الحدوث ومن لوازم اجتماع المتنافيين
نعم له وجدان ادنى من الميل ليست ارادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو المحقق معان من الظاهر ان الاستعمال لا يتعدد
فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد
وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واتضح من ذلك بان المجاز يستلزم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا
فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة
وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فكل واحد

من الاستعمالين حكمه وقد عرفت ما مر من ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا
للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه وانه لا مجال [illegible] فالحق بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له
فيكون مجازا يعني ان الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل كلي الافراد مرادة
كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لانه يراد به حينئذ ذلك يشمل المعنيين حتى يكون من باب
عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب من ذلك بعد بطلان اصل المجاز واضح واما ما فصل بان المراد في محل النزاع من
المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة ح من وجهين
من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد واطلق المدلول من دون اعتبار [illegible] لزم
المجاز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا بد منها فيلزم مع ان ذلك يلزم
عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المانعية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادة
مع المعنى المجازي ح ان القرينة كما انها مانعة من ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي
الآخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة المانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادتهما معا
كما في ما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة تدل على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا يحكم على ارادة الحقيقي
فقط ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فلا [illegible] **فائدة** المشتق كاسم الفاعل والمفعول و
الصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان
قائما وسيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما يتلبس بعد سواء اريد بذلك الاطلاق ربط
من يتلبس بالمبدأ في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او الملاحظة عليه بعلاقة اوله اليه والظاهر ان ذلك ايضا
اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل ضارب غدا وقولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو
لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدأ اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدأ في
من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد عبر بارادة ما حصل له المبدأ وانقضى قبل
النطق مجردا المعنى بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرنا احسن وتظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فعلى ما ذكرناه حقيقة وعلى ما
ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف مع انه لما كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامر فيصير محلا للخلاف وعلى ما
ذكرناه ايضا ومن هذا يظهر لك جواز اجراء هذين التعريفين فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ ايضا فتامل وهناك قولان او اقوال احدها اعمالا
المشتق في المنقضي عنه المبدأ بعلاقة ما كان عليه [illegible] استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة اي ما خرج من العدم الى الوجود
دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال والثاني ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول
فالاعلم الخلاف في كونه مجازا والمشهور في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو
المعروف من الشيعة والمعتزلة وهنا اقوال اخر منتشرة والكل [illegible] من المجاز كل واحد من الطرفين في مقام الفرق عن [illegible]
فصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار ونحوه فاشترطوا البقاء في غيره واخرى فرقوا بين

لو كان المبدأ حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى فرقوا بين ما طرأ الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد
الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط
في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه ١ تبادر الغير منه وهو التلبس بالمبدأ وهو علامة
المجاز ٢ انه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر
وما يقال ان المشتق انما يستعمل في المعنى الاعم من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا
لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه
حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك وما ينادي ببطلان ذلك ان المستدلين بكونه حقيقة
فيما انقضى عنه المبدأ يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم
جزما ٣ انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فينعدم حينئذ مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ
الابيض حين انعدام مفهومه اطلاق على غير ما وضع له وبين عليه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدأ هو المعنى العام
والا فلا منافاة ولا يلزم اجتماع الضدين **فائدة** ان الاعم من لفظ المشتق الذات المبهمة والحدوث والنسبة ولكن يتبادر منه
حصول المبدأ في زمان صدق التسمية الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو
اعم من الجميع فلسنا نعني ولا نسند على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل لا الاسم
انهم يريدون بحد الفعل بانه ما اقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين
ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد
الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان
هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن
ان يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من حيث ما انما هو الحال فتامل فان ذلك لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو المتلبس
والحاصل ان تحقق المبدأ شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة
ويراد من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رأيت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية
ويلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدأ حين تحقق هذه النسبة وذلك ربما
يحقق فيه في زمان الماضي فهو حقيقة وان سابق زمان التكلم كما وقد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال
كقولك سأشرب ماء صافيا وكذا الحال في الجوامد كقولك اشربت عبدا او حرا وسأشرب خمرا فانه حقيقة وان كان
سيشربه [illegible] حين التكلم **حجة** القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال
الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاشتراك
بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة بلا شك وفيه مع انه ينافي الاشتراك
الاول ولان معناه ارادة الخصوصية لا المعنى العام يمنع قد عرفته **حجة** مشترطي بقاء المبدأ فيما لم يكن المبدأ من المصادر

التنافد اشاعه فيه لا انها يقتضي شيئا فشيئا هو قبل مضي اجزائه غير متحقق وبعد مضيه منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان
العرف يحكم على كل من يتكلم وهو مشتغل به ويعرف منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او التنبل بل بمقدار شرب
الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في المحل في دون الثبوتي انه لو كان شرطا مطلقا لزم ان يكون الكلام
المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم والجواب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في
حال النوم وان لم يكن حاصلا في الذهن كلام وحجة من حقق الاشتراط بما اطلاق المحل منه وجودي انه لو لم يكن كذا يلزم كون
الملاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا
يلزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع
لعدم [illegible] ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو شرط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز
الاستدلال بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ونحو ذلك
على من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل العبرة بالصادر باحد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم يستدلون
بهذه الآيات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك ان ذلك
القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مرادهم ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة
بعض المضي العام السابق او ما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل واما ان الاطلاق في هذا الكلام مبني على ان للا
بالحال والنوبه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه فيما قلناه ان المشتق كونه حقيقة في الحال
مع الخصوصية حال الاطلاق فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزم الاشتراك والمجاز اولى
منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع ان الاستدلال بها لعلهم يقولون بعد حين الاطلاق او لم يجد ايضا هو من قبيل
الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما ثبت
بدليل خارج كالاجماع ونحوه واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الذات اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا
اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يفترقون حكم
بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب ونحوه من الادلة تتميم ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات
مختلفة فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الحياكة
والتجارة والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس يتفاوت
في كل منها فالذي يعتبر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد
الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل شهرا او شهرين مع ارادة العود فهو غير مضر ويصدق عليه بدون
ومن اعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدأ فيها وان طرء منه الوجود لا اصل ذلك الفعل ايضا واما في الحال فالتلبس
فيها ايضا يختلف في العرف واما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء منها واما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات
القاهرة والباطنة فالعبرة ببقاء نفس الصفات وقد اشكل الامر على بعض المتأخرين واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في تفسير

فقال

فقال ان المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا
في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به سواء طرء الضد الوجودي
او لا انتهى ويطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها كلها
موضوعة للملكات وهذه الاعمال ياباه الطبع السليم واكثر الامثلة وغيرها من معنى مباديها على ما في كتب اللغة بشيء
وبعض ما مقتضاه لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة
المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة منها فان الثمرة يجوز ان يكون المبدأ فيها هو الملكة فان الشجرة ايضا يقصد بقوة بان
وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدأ الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالحرية ونحوها كشبيه بالشباب
من الانسان ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما [illegible] المعنى المقصود
عليك بالتامل والتدقيق في كل موضع يرد عليك **المقصد الثاني** في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان الاول في
الاوامر
الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والكلام باعتبار العلو مع ذلك ايضا كما
اشاره جماعة سنشير اليه في اخر البحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي
وما قيل بانه اشترك مع ذلك بين الفعل والشأن وغيرهما فبعيد لعدم تبادرهما والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم
من الحقيقة ولعل من يقول بان الامر بمعنى المركب من ام وحينئذ في الوجوب فهو ممن يقول بالقول الاول ولا بد ان
يقول به لئلا يناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء في الامر اذ لا يعني الا طلب العلو
كما لا يخفى وهو لا يظهر من التبادر والآيات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك الا تسجد اذ
امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها اتأمرني يا رسول الله قال لا حيث طلب شفاعتها
الى زوجها لا بل انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يتبادر منه الوجوب لان كون المشتقات من
المبدأ حقيقة في الوجوب وكون المبدأ اعم منه كما ترى فالوجوب مأخوذ في مفهوم الامر وهو اما من يقول بان الامر هو الطلب من
العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او يأخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب
بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ
ان اريد ان الامر الحقيقي ينقسم وهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس فيه اتفاقا كالتهديد والتعجيز
وكذا الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة انما فعل المامور به الحقيقي وفعل المندوب لا
المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء لا على سبيل
الندب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم منه امتثال الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام الطلب بالقرينة من الالفاظ التي يطلب بها
حتى يعلم الايجاب والندب والارشاد وقد ظهر لك ان الطلب انما كان مما يشتق من لفظ الامر كلفظ امرتك وانت مامور بكذا ونحوه
يفيد الوجوب وهو حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل وليفعل
وغيرها واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا عليحدة ومحل النزاع واشد [illegible] في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب

ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كما لا يخفى مع والقول بان الالفاظ المذكورة

فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر ومن يقول بعدم افادة الوجوب في مفهوم الامر

على صور ١ ان العالي اذا طلب بهذه اللفظ مع منعه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب الذين هما لازم مخالفة
السافل العالي حين الالزام حتى يجب خلافه فيكون حقيقة وذلك او مطلق الرجحان وغيره ذلك ٢ ان هذه الالفاظ مع قطع
النظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام والحتم ام لا بل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب
هل يفهم منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك ويحكم بهما بعد معرفة حالهما او لا ٣ الصورة بحالها لكن هل يفهم منها
الالزام من العالي المستحق لذلك اللوم والعقاب او لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها يخص حاله اوجب الفعل على
مخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية والثالثة الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما
هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا يمكن ارجاع النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا
قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة
في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيق بعد منع انحصار الفرق
[marginal: يرد على ما ثبت حقيقة الطلب بالوجوب التشديد والتواضع]
بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان انحصار النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني به الحتم
والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه ولما ان صيغة افعل مع قطع
النظر عن القراين يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب ثم
يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه
صدر من العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة وفي السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت من السافل
انها حقيقة فيه او مجاز فاستعمالهم ورد له الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل
سيجي ما فيه ما يتوجه اليهم الا ان محل النزاع وخصوص الصيغة اذا صدرت من العالي وهو لا يلائم جواب من قبل
القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يمشي الجواب المتقدم فلعلها لا يخفى
الفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى فاصل فيه وفي الصورة الاخرى
فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة
في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في السؤال والالتماس مجازا والذي يتجه في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان
تباعد بعضهم عن النزاع وكلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في لفظ ام ر ايضا والكلام فيه الكلام في
الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ للملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا والحفظ به فان
كلام القوم هنا مشوش بما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما وقع الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله
الهادي اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناها على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة
وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب
في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينها وبين الاباحة لفظا وقيل معنى وهنا مذاهب اخر ضعيفة والاول
الاقرب للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل حتى انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يظهر بها لنا
الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب وهو امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي كما مر ولكنه ينحل عند العقل باجزاء
كسائر الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما وهذا الطلب البسيط الاجمالي الحاصل اذا انحل عند العقل ينحل الى طلب الفعل
مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن
هناك قرينة تدل عليه وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها مستعملا باوامر كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل
قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة وللمس الميت ونحو ذلك مدفوع بانه لا يتفاوت في ذلك تعجيل الامر وتاخير البيان عن وقت الخطاب
فالاول واجب والثاني مندوب وكون ذلك في كل المواضع موضع حاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد ان هذا واجب وهذا مندوب ايضا
والحاصل ان الدليل قائم على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعمالها في المعنى المجازي وهو مجوز المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة
والحفظ وكذلك استعمال الصيغة في المندوبات فقط بدون قرينة في الحفظ وقد استدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العقاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول
السياق لا صيغة فليحذر ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان المحكوم فيه والعموم الافرادي لا
المجموعي المنقض بما هو مجموع المتن بالكونه بسيطة وكل واحد من ابعاضه لا السالبة الكلية يعني لا يلزم من المجموع
يرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها فالالاولى ان يقال المراد بالامر الصيغة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها
في ضمن كل فرد وكيف كان فمفهوم الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي بالوجوب واما دلالة الصيغة على الوجوب بل
الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ فيه ما لا يخفى اذ
الامر انما يلزم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا ارتبط منها مجرد الندب او الارشاد
او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان لفظ الامر في عرف الاصطلاح العرفي يطلق بالقول بالطلب على سبيل
الطلب بالقول من العالي بعنوان الاستعلاء سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل القادرة
من العالي المستعلي يفيد الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يثبت باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المتعلقة عليه
حتى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محل النزاع بين الاصوليين وايضا فعلى هذا فلا معنى في النزاع في دلالة
صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة
الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة
افعل كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افرد
البحث في كل منهما فالاظهر من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر وفي الصيغة لا من اجل كونها مسماة بالامر وان كنا
نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تعيين الاعراض
ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فلذا لا بد من الاعلى التضمين على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا
كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ... مرجعه صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى

قوله وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لا مخالفة علي الحجة وهو يفيد التهديد و التقريع
لا يجوز الا علي ترك الواجب وهذا لا يدل ايضا الا علي دلالة الامر علي الوجوب بل وخصوص امر الشارع الا ان في
ان المراد به قوله تعالى اسجدوا قبل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث
هو امر لله تعالى وملبوقهم من ان التهديد تعلقه من جهة انكشاف الصيغة بقرينة حالية تدل علي الوجوب لا من جهة
دلالة محض الصيغة بل بعضها اصالة عدمه والتحقيق ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد مضامع عرف الملائكة لان حكاية
احوال اهل لسان لا خفي انما يتم من حكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الاخرين ويتحمل حقيقة الام في حقيقتهم
ومجازهم ومجازهم وهو ظ وما يقال ايضا ان الاستفهام تقريري لا تمام الحجة فالغرض اقرار ابليس بالاستكبار وان
المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار
من ابليس ليس علي الله بل علي ادم ترجيح بالنسبة الى الله تعالى الي محض المخالفة البحتة العير المقصودة بالذات المتوسلة
الى المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذا شيء تابعه من تبعه ضد في علماء المقيدين فافهم لا قوله تعالى
واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه علي مخالفة الامر واحتمال كون الذم علي ترك الامر شانه ويكذب باخلاف
الظ وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين ان كان بحريهم واحتمال ثبوت القرينة علي الوجوب ينفيه الاصل واضح من
ذلك كله قوله تعالى اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الرجوع الي نبا
فالمراد بكون حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله تعالى
يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعني ثم عدم كونها
حقيقة والندب والا لما احتاج الي البيان ولو سلم ذلك يجمع فانما يدل علي ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في
اللغة كذلك والكلام وعدم دلالته علي الصيغة نظرا مرجعه العرف يكونها حقيقة في الطلب مضافا الي ما مر في
اوايل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز ولو قيل بوضعها للكل منهما علي حدة او
لاحدهما فقط وجوابه المصير الي المجاز في الندب لان الدليل الذي مضاه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع
ان المجاز لازم علي ما ذكرت ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز اكثر لان المجاز غلط
المختار مختص بالندب الا ان يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز علي المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شذوذ
لا يعتنى به
وقد كما توهمه صاحب المعالم بحجة الاشتراك اللفظي بين اللغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاتمام
انتم سنة فالحق ما قدمنا علي كونها حقيقة في الوجوب فقط ومجاز في الندب علي الوجوب شرعا احتجاج بعض الفقهاء علي بعض في المسائل
بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية علي ذلك والاول ممنوع فان الظاهر ان استدلالهم من جهة دلالته لغة و
الاصل عدم نقل جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايضا وقد يستدل علي ذلك ببعض الايات والاخبار
مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وتركه الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى
مع انه لو تم ذلك لتم وان في لا له عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب امرا يعمل تاركه عاصيا وقوله
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الي الايات الدالة علي مذمة من لم يطعه مثل قوله تعالى يوم يبيض الوجوه ...

لا يبدل في ذلك لانه ذم به عظم المهتدين ان كان او هو
لان ابن عباس وامضاه اهل الكتب لهم والويل لمكذبين ح

قوله وما ارسلناك عليهم حفيظا وتمثل الاخبار الدالة علي وجوب طاعتهم لا تمام وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة
هي الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب الحاصل ان الانسلام لله في الايات والاخبار الا علي
عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع ان الظ ان المراد من الاخبار انهم عليهم السلام
احق بالاتباع من جبت والطاغوت واشباههم الاباطيل والاتباع اعم من الفعل كالتخيير بحجة التوقف عدم ثبوت كونها لحقيقة في شيء لان
الطريق محصور في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه منقول لان العادة تقضي بالاطلاع لو ثبت ويتعذر وجب طلب ولا جواب مع
اشتراط العلم ولا يلحق الظن والاستقرار منع ثابت التوقيف بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بما ذكرنا وكذا اجوابها تذنيبه قال
في المعالم يستفاد من تتبع مضامين احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال الصيغة في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات
الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد وروده الامر به منهم
ويتجه عين من محمد منه كصاحب الذخيرة وورد عليه ان هذا انما يتم اذا ثبت استعمال القوم في الندب بلا قرينة حالية او لفظية وضعهم اراد الهم
من الاحتمال ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح بحيث انه انما هو مع نقل عن الوضع وانما معها فسيا وانفساخ للحقيقة ثم
الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير حقيقة في المعنى الثاني او مشتركا بين المعنيين واني له باثباته فيما نحن فيه
مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج من الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية
الكثرة بل اكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا فيها ثبوت حقايق شرعية في المعاني الشرعية
استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة علي المعاني اللغوية
وهو منهم وكذلك العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا تلك الكثرة انما حصل بملاحظة
مجموع روايات مجموع من مجموع الائمة والقيد من سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الي كل واحد فافهم **قانون**
اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته علي الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او
مجازا في الندب او الاباحة او التوقف وطبيعة المابل الحظر اذا علق الامر والعلة عروض النهي والا فوقف كونه للاباحة
حقيقة تعين الرخصة في الفعل ولعله يشارع المنع السابق للتبادر بمعنى الحجية في النظر من الوجوب انهما تقدم من تقدم
علي المجاز اختفاؤنا انما هو ما نظر الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما والمانع القرينة
الموجبة الحمل بارادة المجاز فافهم وكذا مع المانع الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا فالمقدم ان ملاحظة المقام والا
الي هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب ارادة تقديم المعنى المجازي وهو الاباحة علي الحقيقي فيذكر ترجيحا
الحقيقي والمجازي مع القرينة علي حصول الترجيح والظهور لما كان قرينة الشهرة ليست من قبيل القراين الاخر وكانت منضبطة
او هو والكلام فيها في باب تعارض الاحوال والاقوال وان وان تعارض حاصل في جميع القراين المتعارضة منضبطة فالترجيح
يتفاوت فيها الي تفاوت الناظرين وبالنسبة الي المقامات حاصل في جميع القراين لكنها غير منضبطة فالترجيح
فيما يتفاوت بالنسبة الي تفاوت الناظرين وبالنسبة الي المقامات فاضبط ذلك والقول بكونه للاباحة ويدل على
ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وتأملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فا

تنبيه

حقيقة في المندوب

بالقالب لان المرتبط بلحوق التبي بالاعم الاغلب وهذه قاعدة /تغلب/ نقيد مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع فتخرج عن قوله ما
من لم يصل الحقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تع
واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين لا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله وامر الحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد
رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضى وهو الادلة الدالة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع مفقود لان الاباحة
لا ينافي الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا هو مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما علم هنا فانه
لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثرهم قد قرروا
هذا الدليل على نحو اخر ضعيف وهو ان المقتضى موجود اعني صيغة افعل لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره
من ان الوجوب ضد الحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة ايضا ضد له فلنا بل المانع هو قرينة المقام كما بيناه ودلالة الادلة
على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما المثال
المذكور والايات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها ثم امر به من دون اكتنا فر
بشيء اخر يخرجه عن حقيقة الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ليس واجبا بل انما هو رخص فيه ان الوجوب
لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر في مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج
عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهي عنه بل المحظور خروجه من الحبس من حيث هو هو
عن الحبس والمامور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يضر هذا بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو
لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة امر على
الوجوب في شيء وكذا ترخيصها في الحايض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا ثابت بدليل خارجي لا من ايه من الشك ولعلك
بالتامل بما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائل بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله
نظر الى ان الندب اقرب المجازات للواجب فاذا انتفى الدلالة عليه تعين ما ذكر فيحمل عليه ولنت بعد ملاحظة ما ذكرنا
تقدر على ابطال ذلك ايضا واما توهم اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في العرف الشايع فهو ضعيف لعدم فرق بينه وبين العرف
العام ثم ان توهم المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل بل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا
ويكون تركه اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط
التكرار ولا عدمه فالزايد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة
اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على
المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال
فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقابا كما لم يكن ثوابا فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون
من قبيل الاحتمال الثاني فيهما فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمال ينشأ من القول بكون ما لم يرد
عليه من الشارع دليل شرعيا حراما كما هو المشهور المحقق وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في

ايضا ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء
والاتيان به ثانيا وثالثا تشريعا محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر وساير المشتقات مأخوذة
من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم
الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل ساير الصفات الطبيعية فهي
خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من ضبوطها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه
المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعد ان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة شيء اخر معها فان من
المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقابلة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب فيه لانه
في اللغة اللفظ ومع فارق لان نفي الحقيقة كما هو ههنا لا يتحقق الا بنفي جميع الافراد بخلاف الامر فان مقتضاه استغراق الاوقات كما سيجيء بخلاف ايجادها والتزام
بجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج
مدفوع بانه من دليل خارج كما يرشد اليه كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم النهي عن ضده والنهي يفيد دوام
الترك ويلزمه فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل
ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي
على التكرار ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما
وان في وقت فان اريد من الضد الضد العام اعني الترك فيسقط المنعان الاولان ويبقى عليه الباقي واحتجاج القائل بالمرة ان
العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخل مرة مردود بان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في
المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو
وجد افرادا متعددة في ان واحد مثل ان يقول المامور بالعتق لعبيده انتم احرار لوجه الله فقيل على القول بالماهية يحصل الامتثال
بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي فعلى الجواز فان فعله جهله كان
فيستخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه
في الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم فيستخرج المطلوب بالقرعة ايضا ان احتيج اليه
ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم في الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله
بالماهية كصاحب المعالم والتحقيق ان المراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الاولى والا فنقول انه لا معنى للامتثال
عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد
ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد
فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بحصول الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يحصل الامتثال
بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان به ثانيا بعد ان فعله فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير
المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع انه لا معنى للتخيير بين الفعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين الفعل

والاتمام في الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالفصل والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل البعض تبيل
التسبيحة والثلث في الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا فانه ان كان يقول بانها في المرة الثانية ايضا للندب
وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي
والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرناه من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه آنفا عن
من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية وصحة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك تتمة ما نقلناه من البناء
على اجتماع الامر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر **تكميل** الامر المعلق على شرط او صفة منكرة
بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار فلا ولعل الوجه المقتضي وعدم المانع غاية الامر تقبل التكرار بالنسبة
الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى قوال ثالثها دلالته عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط او الوصف علة منكوله من نسل
منصوص العلة والسيد لم يفرق حيث انه عندهما ايضا من المانعين مطلقا لعدم اعتبار العلة المنصوصة مطلقا وسيجي انشاء الله ان الحق
حجيتها فالاقرب اذن التفصيل وتحرير المقام ان كلما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي التامل
في تكرار الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذ فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يتحقق على العموم لو فهم على
في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا كما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجي انشاء الله بل يجب اشعار
بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار
بتكرر العلة سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوا ونحوهما واحتج القائلون
بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان الجدد لما بينهما
والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار بتكرر الامر فيها بتكرر
الشرط فكذا يحصل فيما الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي
بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية فيه
لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مغلوب عليه
بل ذلك ايضا لفهم العلية لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين
جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هو لطلب الماهية وانما يحصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول
بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق واستدل القائلون بالفور بان تارك العبد لو الخوف
في السقي عند قول مولاه اسقني ملوم بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله ما منعك
الا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء وجوابه قد ضعفوا بحدث التوقيت فلم يثبت
دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار ويشير اليه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الا
اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم التجويز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف
المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه تارة بانا نجوز التاخير الى حصول

في الصلاة

الى الموت وهو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التكليف
الى الا انه التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير
مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس مشروطا بمعرفة
باخر ان منتها الامكان بل انما يتوقف على علم كونه اخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة اخر ازمنة الامكان انما
هو العلم بجواز التاخير لا نفس جوازه فان جوازه في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع مع ما يقتضيه
اصالة الاباحة وعلى هذا فيرجع حاصل كلام المجيب تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة
بالمبادرة مع علم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعل ثانيا فكذا وهكذا
ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما ولم يلزم من ذلك فوت ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون المبادرة
مقدمة للواجب يعني عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول
العلم بعدم تاخيره عن اخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ممنوع وما يقال من ان تحصيل البراءة
اليقينية المستفاد من شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره
فيأثم بالترك فهو متم شامل لسائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالامتثال
واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور لما بان الحرمة في التاخير
او في تجويزه حصول الاثم وهو متم وكيف كان هذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور
من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حر
الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جار في اللغة مع الفارق فان الا
لا يمكن توجيهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو لما الاقرب الى المعتبر عند بالفور او ما بعده فلا يتعين
الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر فالكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر
النفهيم لا يمكن في ان الاستفهام وكذا النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات الحال المستقربة فيها اذ الفرق واضح
بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والفعل المشترك لا يحتسب المطلوب الان لو اراد المعلوم من حال هذه الموارد ارادة
احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها او في الان المتصل بها ولما لم يكن الاول في الامر فتعين الثاني والتحقيق
ان مطلوب المستدل ان كان انه حصل من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال
الحاضر فهو لا يجدي به لانه لا اشكال فان النسبة الانشائية الصادرة من المتكلم في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم
حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان مفاد تلك الجمل ومداليلها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند
وحرية بلال ففيه مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء ونحوها على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للا ستقبال
للحال التلبس كما نسا مه ده وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهنا ايراد

اخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقترانه مع الفعل باحد الازمنة هو تحقق المعنى وله
ثبت تلك انتسابه الى الفاعل مقترن باحد الازمنة ولما نسبة المتكلم تكلمها واعتبر حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة
عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك ينتقض بخلاف علماء الاصول
والبيان فان الظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان حصول الطبيعة في الحال والمحصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك
بين الحال والاستقبال وقد استدل ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله واستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة
سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المامور به سبب اذ لا يكون بعض الواجبات سيما لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة
الخمس والحج وغيرهما بناء على القول بالاحباط كما هو الحق وثبت وابقاء في بعض الفعل بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو
التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذلك
لا يرد على الاول ان فعل المامور به ليس سببا وعلى الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما بقي من ان بعض
المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص
والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله واستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب
لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور
للضيق والاتيان بالمضيق في الضيق ليس مسارعة واستباقا فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه سارع وفيه
انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الحضر كان يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الصحة مطلقا او
بالصحة وصورة التاخير في الفوري فيصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام الاول من
من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذا لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين وهذا واضح مع ان غالبية
الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد تسليم هذا الاستدلال
على اثبات الفور لغة وعرفا بل وشرعا ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو اظهر وما ذكرنا
من التبادر في الهيئة في الاوامر المطلقة ظهورها ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور
في ايتي المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الوجوب الى المسارعة الى
السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب التوبة التي هي فورية بالاجماع عليه فلا يفيد الا فورية احدها
وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع
الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وبان الهيئة لا تشترط بنفي غيرها وان الاستفهام يحسن مع القول
بالمهية ايضا احتمالا لان يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم
افهام المهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب
مع علم اذكار بخلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم انه

الفور

في القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له
والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القرائن وهذه الامور قرائن لجواز التاخير فالجملة فتامل اختلف
القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على انه
هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى
عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به وهذا الكلام غير مفيد والفائدة في بيان محض المبنى والتحقيق ان ادلة القول
بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة يستفاد منها الفور ومنها ما يدل على الوجوب المبادرة بالامتثال كاية
المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت
لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل يجب التعجيل
ايضا في الزمان الثاني وهكذا وبمنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى
التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما ان اثبات التوقيت من دليل
خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات الوقت ومنه لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى في تفريع المسألة على ان التكليف
بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في المسألة تبعية القضاء للاداء وعدمها
اقول والظاهر من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظاهر هو المجرد وهو تكليف واحد
والظاهر ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التفصيل بالتوقيت والثبوت وجوب الموقت
بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق وبطلان الحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد
ومعاد كونه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج فغير مسلم لان الثاني تكليفين والاول ينتفي بانتفاء الثاني
بخلاف الاول لانه تكليف واحد فقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا وبسلم ا
المساوات لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم الظاهر
ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفورية من الدليل الخارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين نازعوا في حجية مفهوم الزمان
وعلى هذا يصير حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ دالا على الثاني منطوقية ومفهومية فالنفي والاثبات فافهم ذلك
واستطر لزيادة التوضيح في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب ما يتوقف عليه مطلقا
ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق هذا
الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني
والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق
الخطاب به بالاصالة وعدمها الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه
المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم يقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كونه
المبحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة او في نظر الامر والمقيد

ما توقف وجوبه عليها يتوقف عليه وجوده كليا الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر وا
واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر باحتمال ان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط الذم ولاصالة عدم التقييد و
من السبيل الذي تعذره القول بالاشتراك فيلزم التوقف حتى يظهر من خارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال
اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال لكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان
لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسيعرف الكلام فيه الثالثة ان ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب فهو ما يلزم
من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط
ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء والتقييد بقولنا لذاته
احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر حالة عدم الاول فقد
فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط
قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم
ولا يتوقف على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في
في مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب وكل واحد منها اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة
الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر
المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي
كترك الاضداد في الاتيان بالمأمور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر
المولى عبده بالكون على السطح فان السلم نصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما ينبغي في
الكلام ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب وهو مساوق للعلة التامة او الجزء الاخير منها التي بها ينبغي خلاف
ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر والى ما يتوقف عليها صحته
كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة
الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبر كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة الوجود
وايضا المقدمة اما ان تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر
من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناءين المشتبهين ونظيره من الشبهة
المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقسيم كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة
ههنا لا معنى له الا توضيح هذا المعنى ما لا نزاع في مقدمات الواجب المشروط انما النزاع في وجوب المطلق ومعها الجمع عليه
والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة في الافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرة
واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة
ومشروطا بالنسبة الى الاخرى كالحاضرة فانها الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى الكل وقد يصا في ذلك اتفقا

الحكم

الحكمة والعدل وللتنافي والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول واين النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما ثبت
وجوب الواجب من غير لفظ مثل ما اذا ثبت بغيره كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت وبجعل المراد
السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما
لا ريب فيه ولا شك والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذي يحصل من اللفظ ويثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب
بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب ببني واحد او تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والثالث
بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما في ثبوت العقاب والثواب على كل من
من المقدمات وفعلها ومما يؤيد ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل النزاع
في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وقد صرح انه خلاف ما صرح به بعضهم ان في وجوب
المقدمة من باب التوصل والرخصة التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب ح واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما كانت
المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل فلا ريب ان ذلك ح انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع قطع النظر
عن تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع بغير الواجب
والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد
بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر
بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما ستحققه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التاييد ان النهي المستلزم
للفساد ليس الا كان فاعلم ومنها السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية والعقلية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص
كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد بدلالة اللفظ عليه كونه مفهوم اللفظ ايضا
واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما
يعرف كون ذلك مقتضى المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء اخر كون
ذلك الشيء لازما لمراد المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم
ولم يستشعر به ايضا كوجوب المقدمة على ما ستحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان حصل
من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشارع وبهذا لذلك الشرط خطاب تبعي يعني خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان
الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد
من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم
لا انه لاجل التوصل الى ذي المقدمة فحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس
للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على
الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة
والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل الكلام بالحرام ايضا بل بفعل الغير ايضا فيرجع هذا الا الى ان الا البين بالمعنى

ایرج موجوح

الاثم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير تقارع المصلحة في الوجود وعدمها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول
بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع
فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون
الخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وانى لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة
عند وجوب ذي المقدمة بمعنى ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع
فههنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الله وثانيهما بلسان رسول الباطن فالى هذا ينظر استدلالهم الاتي
على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا بافراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة
فتامل ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق ان شاء الله قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصلي
والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال
به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا
هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها تكميل النفس ورفع
الدرجة وحصول التقرب فانها لا يصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد الطاعة لامر الآمر اذا عرفت هذا فاعلم ان
المقدمة لا ينحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما اتى به او فيما تفطنه وكان مستشعرا وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة
الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا نبالي بعلم انه قد يكون الغير المقدور يسقط
من المقدور ويفعل الغير نائبا من فعل المكلف ومما لا يتفطنه ولا يستشعر بانه من المقدمات فانه من وجب عليه السعي في
تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء فيسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا من فعله فالمقدمة هو القدر
المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما يحصل فيما كان مقدورا للمكلف
وعلى هذا فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة
هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم تاب عنه فعل الغير فتامل
من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته قدرا مشتركا بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك لو تمهد
لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا للاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والتفصيل الثالث
في تفصيل القول بوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد
وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم
احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب
المطلق فالاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحدى الدلالات اما المطابقة والتضمن
فظاهر واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يتوقف
ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى

بالمامور به

بالمامور به امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم
العقل والعرف بترتب المدح والعقاب على ترك المقدمة من حيث نفسها اذ المدح في المقدمة والعقاب انما يقتضيهما نفسها او يجوز
العصيان بتركها فلا يستقل العقل بكون ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمتها قبيحا بالذات وحصول العصيان
بفعله بتهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمتها ولا
يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة معنى من الخطاب
كونه مقصودا للامر مشعورا له حتى يقال انه ربما نامر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون طلبا الا نرى انا نحكم با
استفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصودا في الآيتين والحاصل انه لا مانع من استفادة
وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة
وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين وفعلها من
ولا غائلة فيه لظاهر الا انه قول بالاستحباب فيرد اشكال الا ان يقال انه يجب تحت الخبر العام من بلغه ثواب على
عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج
الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة بان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها ومع فان
التكليف لزم التكليف بالمحال والا لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون
تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة
مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي
لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بالواجب عصيانا على القول بالوجوب
اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان
السبب هو المكلف كمن دخل دارا قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه
وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو
بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة
لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضنا الكلام في اخر اوقات الامكان على
هو مقتضى جواز الترك فلنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه سبب التكليف
بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك فلا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم
انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة مع انه لا يظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم
فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه لا يكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب
على مذاق القوم واما ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا

لجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي

ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا القول انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان

وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع لم نقف على وجه يعتمد عليه وتدقيق يوجه ذلك بان اصالة البراءة

التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود

الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من اثار الشرع بعد التلازم

فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله وقال ابا العرف وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا

تنصب السلم او لا تفعل وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك

الترقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوز هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المقدمة علة

تركه لا انها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة من حيث لا ينفك عن تركها ولم يصح اخرى ضعيفة اذ بطلانها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب المقدمة

السبب دون غيره اما في غير السبب فما مر واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما والقدرة لا تتعلق با

بالسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب الخطاب

صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور واذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان السبب

القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة

للصلوة والمشي للحج فان الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله

ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا وجوده ولجب ثم ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود

او الممتنع وكلاهما محال فلا يبقى تعلق التكليف متعلقا بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار

لا ينافي الاختيار وكذا الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون

الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور

يتمشى في الشرط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى

المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف فهم كلام القدر لا الدعوة

وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما يتوهمه الفرقة والشبهة المشهورة لا تفهم وفيها في مقابلة البديهة وما

يقال ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر وبل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء

والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة

والامر بالعتق ونحوها فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولا حظ تعلق تكاليف بالكليات مع ان

الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات

بدلالة ما نقضنا سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب على وجوب السبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر

بالقاء الجنبية

بالقاء الجنبية في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من الالقاء

المستلزم للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة

استحالة حصول الاحراق منه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضا فعلى هذا يخرج الكلام عن موضع هذا الاصل ومحل

النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما يوجه

هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية

مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب حقيقة كما في امر الملك احدا بانه يفتح البلاد

فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية

ولكن الكلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت

بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة العقل بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والثاني باطل

فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه ولو جاز تركه فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والا

بل لان المفروض ان المامور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط

هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان

عدم الاتيان بتمام المامور به لا يستلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف

من اوصاف المامور به يتعلق بكيفية المامور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام

وسيجيء بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو المتعلق

بكونها صادرة عن المتطهر في الاركان المخصوصة مع الطهارة فيكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به

فيكون واجبا اصليا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم

من اثبات الوجوب بالمعنى التبعي ولكنه ليس بمحل النزاع في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من

من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب تنبيهات الاول قد عرفت انه

لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب واحد

والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسألة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان بالواجب

بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل فيما بعد ما بينا من معنى الوجوب

ومحل النزاع والاجماع المتوهم ثم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد ففيه ايضا لا تحاشي عن القول بالنص

بالوجوب هنا اذ لا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ لوحظ وجوبه المستفاد من

اذ الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون

الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا هنا

لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام

مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا ولهذا
انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لانا في كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا كونه مامورا بخطاب
على حدة بل لا نضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ
الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة الملقوق الشيرازي خا
المسلك الثاني صرح جماعة بوجوب الترك المستلزم لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة وما بين الاربع او اقل والدينار
المحرم في الدنانير المحصورة ونحوها من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ
الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا و
وكيف ما كان فالذي نمنع وجوبه هو الاجتناب عن الجميع واما اذا بقي منه بمقدار يجزم بارتكاب الحرام فلا يجوز وتمام التحقيق
في ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر
مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجية
وربما يقع الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو سهو وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار
المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه فافهم
لحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي
رسم مقدمات الاولى الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد
يطلق على احد اضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا
للمناسبة والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني الثانية ان ترك الضد مما يتوقف فعل المامور به لاستحالة اجتماع
الضدين في محل ولعدم وجود احدهما يتوقف على انتفاء الآخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد
فرضه ضدا وقد انكر بعض المحققين فالكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة
لفعل ضده فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية
حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه صرح بان مراده من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الآتية فانه جعل فعل المباح مقدمة
لترك الحرام يعني انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح توهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق
فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف
ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا وقوله مع انه صرح الظاهر انه
انه مقتضى اراد منه لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة
لفعل الضد الآخر على ما قلت ففعل الضد الآخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام
فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الآخر لجواز الخلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الآخر يستلزم ترك الآخر
واين هذا من التوقف والظاهر ان منشأ توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده بحسب من ذلك انه لا

لا يمكنه

ولا منافاة لترك الضد في فعل ضده وحسب ان مقدمة الشيء هو ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما
يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف
ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا
يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو بمعنى ما لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات
ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان
معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح ذلك
الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت فان علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف
والا لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة ح قبيحا لان مع علم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة
في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره ملفوقا بالنفس باصل الواجب او لا ويمنع امتناع الواجب ثانيا وبان
التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب
كان موقوفا عليه وعلم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افحح ما يلزم
القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة
وكان له صارف عن ادائه يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى آخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك
الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس
ان لا تفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح
يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المعنى فتدقيق ان مراده ان كل ما هو مباح عند
الجمهور فهو واجب عنده لا غير وتدقيق ان مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين
فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو يستلزم الوجود مع فعل من الافعال
فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال
وهو واجب فكذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع
هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتنافيين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه
بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد تم بالواجب ويرد انه لا يرفع الاشكال لانه يقول ح بكونه احد افراد الواجب
المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الصلوة الواجبة
ويلتزمه ايضا والجهتين والثالث لنمنع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك انما يكون مقدمة مطلقا اذا الصارف يكفي
في ترك الحرام نعم لو تحقق زمن لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك
لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج
الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف ح خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر

مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا ولهذا
انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا كونه مامورا بخطاب
عليحدة الى لا ينافي في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ
الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين و نفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب عليحدة الملتفا الشرائي خاصة
المسئلة الثاني صرح جماعة بوجوب الترك المستلزم لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بما بين الاربع او اثنان و الدينار
المحرم في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ
الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا و
وكيفما كان فالذي يمنع وجوبه هو الاجتناب بالجميع واما اذا ابقي منه بعقدار يجزم بارتكاب الحرام فلا يجوز وتمام التحقيق
في ذلك سيجيء ان شاء الله ثم في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر
مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما ان حكم المقدمة الخارجة
وربما يظهر الخلاف من الوجوب في الجزء للدلالة الواجب عليه تضمنا وصرح وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار
المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه فافهم
لحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي
رسم مقدمات الاولى الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد
يطلق على احد اضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا
للمناسبة والمجاورة والمرادف هذا المبحث هو المعنى الثاني الثانية ان ترك الضد مما يتوقف فعل المامور به لاستحالة وجود
الضدين في محل ولعدم وجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد
فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة
لفعل ضده فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشاء توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية
حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه خرجه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة
لترك الحرام يعني انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح توهم ان المباح مقدمة له كما ان ذلك الحكم لانه من باب محض الاتفاق
فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف
ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه فعالبا بخلاف الفعل المامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا ولو مع انه محال الظاهر انه
انه مقدمة اذ اراد منه لزوم التقدم وهو اغرب من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة
الفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام
فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز الخلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر
واين هذا من التوقف والظاهر ان منشاء توهمه النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب من ذلك انه لا

لاعتبار

لاملاحظة لترك الضد في فعل ضده وحسبان ان مقدمة الشيء هو ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما
يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف
ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا
يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى ما لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات
ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فلا معنى لوجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان
معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح
الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يوثر في قدرة المكلف
والا لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة مع ذلك عبثا لان مع علم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة
في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره منه مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا وبان
التكليف للامتحان ثالثا ثالثا ان اللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب
كان موقوفا عليه وعلم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يفيد وهذا من افضح ما يلزم
القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة
وكان له صارف عن ادائه يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك
الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به فلو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس
ان لا تفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح
يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المقدمة فتدقيق ان مراده ان كل ما هو مباح عند
الجمهور فهو واجب عنده لا غير وتدقيق ان مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين
فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال
فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا بالاتيان بفعل من الافعال
وهو واجب فكل الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع
هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقارنين في الوجود الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه
بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد تم بالواجب وغيره انه لا يرفع الاشكال لانه يقول حينئذ بكونه احد افراد الواجب
المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك الصلوة الواجبة
ويلزمه اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك مقدمة مطلقا اذ الصارف يكفي
في ترك الحرام نعم لو تحقق زمن لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك
لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج
الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر

وهاهنا ان قلنا بكون الكف اذ كثيرا ما لا ينصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير

ايضا اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد يكون غير مقدور وانه

قد يقوم غير المقدور مقام المقدور فان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه مقام سائر افراده بعض الامور

الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالقائل بانه من احد افراد الواجب المخير لو كان شيئا فا

عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورات مسقطات لها لا انه تخيير

بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نابي من كونه احد افراد الواجب المخير بهذا المعنى

وكن التمسك بهذا راجع الى الكعبي وكما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا ومطلقا وانه

من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم

نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه بما علقناه على تهذيب العلامة

موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا او كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين

فيلاحظ ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلان اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقادير

اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني فمع

اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق

الناس الا مع الاهمية هذا فنقول يكفي النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وهو فرع تحقيقه — اذا نقيصه ٣

الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات في الاقوال في المسالة في

المسالة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان ما هو الحق من مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن

ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزءا للمفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب

الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر من الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزءا

معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وقد ذكرنا اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تنقيح

هنا فالصيغة تدل التزاما بينا بالاخص والقول بالعلم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد

يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلقا حتى لها الامر وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم

ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج محل النزاع وكان القول بالعينية في

في الضد العام افراط هذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد

الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لفظية لنا

ازالة النجاسة من المسجد لا تصل ونحو باحد من الدلالات الثلث اما المطابقة والتضمن فظاهر وكذا التضمن فقد قررنا فيما لم يكن الا مبطلا — الاصح

ابطاله بطريقي الاول واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم الا من لا يعتد به الاعم

واما البين بالمعنى الاعم فانه غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر — ايضا كما لا يظهر ٣

حرمة الضد

حرمة الضد وسبيل ما اثبتت به الخصم في ذلك انه يدل عليه بدلالة التنبيهية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما

نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوبه وتركه نهي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد

الامر بتا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على

ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما ثبت بالاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه

ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ها هنا اما الكف او فعل ضده والذي يذم به كان فيلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه

ومنه منع انحصار الذم على الفعل لما حققنا من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره والاحتياج الى الكف — مع ان الكف

وترك المامور به من المدخلية في التحقق والاجزاء وفيما هو فيه وان اريد به مطلق عدم الارادة فيكون ذلك في الكف

بدلالة حرمة الاضداد خاصة سلمنا الحصر وان هذا الاستلزام تبعي ولا سلبي كما مر لا يثمر الا في حرمة المسلم والكف ايضا هو — لعدم انفكاكها عند فقد المعنى ٣

والذي هو الراد القائلين بما هو الملزوم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات والفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه

يرتبط والاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان ترك المنكر ذلك اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محط النزاع

في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا ويكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجيبا

عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد موقوفا للمامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع — ب

المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما مر في الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي

ينتفي استقامته الاتيان مع وجوب الشارع من المامور به لا يكون المتوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ

اعتبار الشارع بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف

باصل الواجب مكلف بايتان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا

بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واما كان له صارف عنه فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا

او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط تعليقها نعم وجودها لا بد ان يكون في حال

الارادة فخرج عن محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم وستلزم — الثانية م

المحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة والمعية وعدم الانفكاك في الوجود فلا يجدي فمنع الكبرى والصغرى

النهي باشتغال المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة فيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا

اذ ليس علية فعل الضد لترك المامور به او لكونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستلزام حرمة

المعلول من دون العلة كوجوب المسبب دون السبب ولان انتفاء الحكم في احد المعلولين فيدعي انتفاءه في العلة حيث

المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما متوقفان فيما نحن فيه ان العلة في ترك المامور به انما هو الصارف

وهو عدم الارادة فهو المانع لا سيما بملاحظة انه متقدم على فعل الضد تبعا الا ان يجري على الضد وكان الصارف مقتضيا

وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فلا يرى فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتوقف

كونه علة هو الصارف عن المامور به وهو موقوف على فعل الضد بل قد يكون مرتفعا فما اقول الا ان يراد المحرم العلة هي السبب

والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف وقد ثبت خلافه فان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب [illegible]
الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اراد من العلة العلة التامة ايضا وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في
معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا
دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة الحرام فيدل عليه [illegible] النهي عن ترك الواجب وفيه ان
[illegible] ترك الواجب عليها [illegible] الخطاب [illegible] وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود [illegible] وجوب المقدمة
واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع موارده ففيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه
ويرشد الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة [illegible] الى الحرام واما من جهة حكم العقل بقبحها بذلك وهو ايضا ممنوع لان
العقل لا يستحيل كون الشيء حراما دون علته بل لا يبعد فلا مانع من [illegible] مع [illegible] الذي يوجب القوة
عليه الا من باب التكليف [illegible] الثالث لو لم يحرم الضد [illegible] كالصلاة بالنسبة الى ازالة النجاسة [illegible] الخطاب بالا
لزم التكليف بالمحال [illegible] الواجب المضيق [illegible] على وجوب الازالة [illegible]
لم يكن المكلف [illegible] الواجب [illegible] هذا التكليف [illegible] المكلف هو الباعث عليه
فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة **تنبيهات الاول** ذكر بعض المحققين [illegible] والثاني [illegible]
ثم قال ولو ورد النهي عن الضد الخاص [illegible] الامر به [illegible] ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن
[illegible] عدم الامر بالضد [illegible] في وقت واحد [illegible] الضد [illegible]
الصحة انما هو مقتضى الامر [illegible] عدم الصحة [illegible] في العبادات واما في
المعاملة فلا [illegible] ومع عدم الامر [illegible] بالضد اذا كان مضيقا واما اذا
كان موسعا [illegible] الموسع [illegible]
ذلك الوقت بحيث لو [illegible] عليه [illegible] من [illegible] وهذا [illegible]
من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك [illegible] المكلف [illegible]
في خصوص [illegible] **الثاني** ان النزاع في دلالة النهي عن الشيء هل هو [illegible] النزاع في الامر [illegible]
العينية والاستلزام [illegible] عدم الاقتضاء [illegible]
النهي عن جميع الاضداد والامر [illegible] النهي عن الضد [illegible]
لا [illegible] الوقت [illegible] عدم الدلالة [illegible] الكلام [illegible] **فائدة** [illegible]
في [illegible] الامر [illegible] على سبيل التخيير [illegible] واختلفوا في المأمور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه
واحد [illegible] الجميع [illegible] فعل كان واجبا [illegible] ان يكون [illegible] هو الواجب في
الاشاعرة الى انه [illegible] وهناك [illegible] انه هو الجميع [illegible] البعض [illegible]
عند الله [illegible] الامر [illegible] المعتزلة [illegible] الى الاشاعرة [illegible] ما يفعله

[illegible] وحاصله [illegible] الواجب عند الله تعالى [illegible] والمكلفين [illegible] مخالفة الاجماع [illegible]
[illegible] في [illegible] الكلي [illegible] مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا [illegible]
التخيير [illegible] الواجب [illegible] والوصف [illegible] بالواجبات العينية [illegible]
[illegible] الكلي في [illegible]
[illegible] سابق [illegible] المكلف بالنسبة الى [illegible] فالخطاب بالكفارة [illegible] التخيير
والخطاب [illegible] الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين [illegible] ان النزاع لفظي [illegible] الفائدة
في الفقه [illegible] واجبا [illegible] الوجوب من الشارع [illegible]
[illegible] الكفارة [illegible] الاشاعرة [illegible] الخطاب [illegible] الكلي [illegible]
على [illegible] فالاولى [illegible] قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او
تحرير رقبة فان [illegible] الطعام والكسوة [illegible] البدلية والاشاعرة [illegible]
واما [illegible] الامر [illegible] العمل [illegible] ظاهر [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] الاحوال [illegible] الكلام [illegible]
ان المكلف بالواجبات العينية [illegible] وهذا التخيير [illegible] الافراد [illegible]
[illegible] الامر [illegible] على [illegible] او اكثر [illegible]
الواجبات [illegible] في الحقيقة [illegible] الزيادة والنقصان [illegible] في [illegible] والاربعين [illegible]
[illegible] والسنة [illegible] واختلفوا في [illegible] بالوجوب [illegible]
كان [illegible] الناقص [illegible] في الاولى والاربعين في الثاني [illegible]
الاولى [illegible] في الثاني [illegible] الواجب
[illegible] التدريج واما القائل [illegible] الاقل ٣ | اقل
[illegible] الاثنين [illegible] والواحد واجبا [illegible] الواجب واحد [illegible]
[illegible] والناقص [illegible] في وقت ٣
في جواز الامر بشيئين في وقت [illegible] الصلوة
[illegible] في الوقت [illegible] التخيير [illegible] الوقت [illegible]
ذلك [illegible] الوقت [illegible] الوقت [illegible]
[illegible] واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت [illegible] الواجب الموسع والحق [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] في جميع الوقت

فكما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقايق يجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متمايزة بالخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك

التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه مثلا مرتبة الظهر وصلوة الزيارة وغيرها فما كان تطبيق اول جزء من الفعل على

جزء من الوقت وآخره بآخره غير لازم اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا ترجيح لاحد من الاجزاء على الآخر

فتعين ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم جواز ترك الواجب

الوجوب ملزمه المختص فيما وبل المثال الهيه الاه وما فرقوا على هذا حيث ذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول الوقت

نقل ذلك عن المفيد وابن عقيل بل نقل عنهما القضاء على التاخير وصريحه قضاء والظاهر ان مرادهم بالقضاء هو ما ذكرنا سابقا لا

كون القضاء على الترك ويحتمل ان يرفع النزاع بل بمعنى القضاء الترك في الاخير ولكنهم يقولون بالعفو حتما تعمدا نابيا ولانكار الفيستقاما انه

لا عفو حتما فيما التوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن وقت هو لاه قد يلزم كونه قبل الوقت وهو بكما في الصلوة قبل الزوال ومنه

انه انما يتم في مقابل من خصه بالآخر مع ان بطلان التالي ممنوع فانه يتم للنقص بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما

في تحقق من ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالآخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولا مخوفي بالاجماع وفيه ان الاجماع

تم لو اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا ضير كما ورد ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله فضل الفارق وقيل انه مراع فان ادرك

آخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فظهر نفلا والاول نقل لكنه قد يسقط الفرض ولعله المراد ان الوجوب مشروط بادراك جميع الوقت فهو

غاية الوهم بعيد فاسد وقد ذكرنا في تضييع وجوابه وجوها ذكرنا في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعليها اقرانا من

باب التخيير في الايقاعات فعل يجب فعل امر البدل بدليه العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب اولا

الظهر هو العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما سائر الادلة فخولها ممل انه لا بد من مساواة البدل

والمبدل والفعل والعزم متعددة ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيها معا ان البدل

هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومنها دعوى القطع بان الامتثال انما يحصل عن جهة البدلية وفيه ان شرط البدل

لا يقتضي ضد الفعل من جميعها وفيه انه بان البدل هنا تابع مسبب من تلامسه كالتيمم بدل الوضوء مكفارة الكفارة على

القود بالترتيب وتحصيل الظن بوقوع الكفارة عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهه البدلية لا يعتبر فيها التساوي واحتجوا

بجواز الترك بلا بدل لما ضاع عن المذهب وفيه انه لا كلام كنا في الفرد الاخير واما في البقية فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات

المتعاقبة بالوقت والوجوب على الترك من بدل اذا مات فجاءة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة وبعد

عليه انه لو اصغله ولا سائر الافراد مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى آخر الوقت لا يستحق العقاب وسيجيء انه يجوز التاخير مع **السلامة** ع

ظن السلامة فالموت فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبالله لولاه لم تساويه في الوقت وقبله فيخرج عن

الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزئي الآخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت ولانه يثبت فيه

حكم حضا الكفارة لسقوط كل فعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل فعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب اذا ان اريد

الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان بتركهما معا ورد الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة

في الترك لا الا احدا والعزم لا الفرد الاخير ولا الكلام ومع تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة الامر بل الفعل الآخر الكلام

قوله

يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعرها لكونه من احكام الايمان ولوازم المؤمن كالاختصاص بالواجب الموسع

لا بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم من جهة انه بدل الواجب كلما كان العزم على الفعل بعد وقوعه مقتضا

منه فهو بعد الفعل انه كان الواجبين التخيير واسقطه الآخر مع انه قد يثبت في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان

على التركيب الا لشيء واما وجوب العزم على الفعل ثانيه اشكال لانه لم يثبتها كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم بدلا

انضمام مع الآخر في بعض الاحيان اصل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولو لقراءته احد **تتميم** التوسعة في الوقت اما محدود كالظهر

او غير محدود منزلا ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضييق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل الظن بالموت

بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير ايضا فان ان الظن باليقين بالبراءة سلبية لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عقلا اشتغال الذمة

والمراد اليقين في ما فقد الامر والطاعة لان براءة الذمة لا يحصل الا به فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فانه وقت ثم لو ظهر بطلان الظن فالاظهر

بقاء العصية لانه تعلق بالعمل الظن وفي حاله فضا وعاصيا الاول لو ادرك بحجة الاجنبية وشرب خلا بظنه الخمر ونحو ذلك ولا ريب في العصيان

انما الاشكال في انه قضاء او اداء والاشهر الاقرب الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت حسب معتقده واما الظن مع **القضاء** ع

السلامة فالاظهر فاشتباه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير قبل العصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب ولا جعله في الوقت فانه يجوز التاخير

عليه الى ان يضيق الوقت وتعين الوجوب وهو متحكم بحيث لان ذلك يرد في المحدود ولو ظن السلامة الى آخر الوقت مع انه عن الحدود انه يضيق

وقته ويتعين عند ظن الموت تنبيه ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير في التخيير في ازمنة الاداء لا الاشارة فلا يمكن القضاء

باستصحاب وجوب القيام اول الوقت لان المكلف في اول الوقت الاداء مطلق صلوة الظهر في تحقق من جزئياته ويمكن الحاقه في الاجزاء | ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء آخر فالمكلف في اول الوقت انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باستصحاب الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا على استصحاب ع

في فروض الحضر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغيرها فيتخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء بتخيير لوازمها

ما لم يعلم ذلك واشتباهه وان سنبت الاجرا لعجم فاعتبر الاشارة من ملاحظة تقادها على فسخ الظهر مع ما ذكر في اصالة البراءة مثلا كما يتفقا ما الكل

هو اس الاشبه شامل **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين

او بعض معين منه كخصائص النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة

المقصود منها اكرام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا ان الحكم لو كان واجبا كما ترتيبه | بالجموع وكما قيل بتعلقه ع

واستحقوا العقاب جميعا باتفاق منهم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي احتج القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطا

عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فيسقط بفعله لان الايقاع على الجميع من حيث هو

لا يستلزم الايقاع على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات وعلى كل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة

الوجوب كاكرام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا يجب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو تعلق بكل واحد بجهة

لا منع الوجوب وعقه الا من وجه الكلية فان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انما سقط بحصول الغرض

انه لا سقاط دين ونحوه بالاداء متبرع عنه ولذا انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اثما ايجاب او بحصول ما يحصل بما هو لانه لم يعلم على التعيين

الى بعض لانه يكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لا يكون بهما التاثيم الاعلى ترك ذلك البعض المبهم البعض فيما هو منكم

واحد مبهم فان التاثيم الى الاعلى ترك الواحد بل التاخير حيث ترك الكل وليلا على الوجوب على الكل ولا معنى لتخصيص من تخص ولو

قوله

محل النزاع انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه انما هو من الطلب ويتفرع عليه ثمرة الثالث قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة

فان التيمم والتقرير على قاعدة مشكلة [illegible] ما يسقط الوجوب جميعا الا [illegible] ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج

ولكان الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد الفعل ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الغير [illegible]

الشرعي شهادة العدلين ونحوها [illegible] الاقرب الاعتبار [illegible] ان حجية العلم [illegible] يكون كافيا [illegible]

فالمحقق لا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي [illegible] المطلوب به هو الطبيعة او الجزئي

الطبيعة الكلية [illegible] بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب [illegible] من المصادر

من الكلام والتبوب وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء [illegible] السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الطبيعة [illegible] ذلك يحدث مع ان الا

عدم الزيادة والان من يقتضي ان [illegible] بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يقتضي ذلك بثبوت القرينة [illegible]

[illegible] ذلك في شيء من الموارد [illegible] في مبحث افادة الامر [illegible] او التكرار والفور [illegible]

الاطلب الطبيعة [illegible] ان حقيقة اللفظ وان كان [illegible] ان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما

وجوده وما لا يمكن وجوده فيستحيل الطلب من الشارع للزوم التكليف بالمحال والطبيعة مما لا وجود له في الاعيان [illegible] هو الفرد

المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما لا بشرط شيء فيمكن وجودها [illegible] الفرد والممكن بالواسطة

التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم [illegible] مطلوبية الطبيعة [illegible] النزاع في هذا الاصل وشرع

النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرناه انما يتم على [illegible] وجوده [illegible] ان الطبيعة المحققون [illegible]

وان وجوده عين وجود الافراد [illegible] ايضا ان المقام [illegible] ذلك [illegible] الوجود الكلي الطبيعي لا يكون ان [illegible]

من الطبيعة [illegible] من الاعراض الكثيرة [illegible] واما [illegible]

وجود الا في الفعل [illegible] الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان [illegible] مع الفرد [illegible] عليه [illegible] وعدم وجودها في الخارج انا

[illegible] التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يعرفون [illegible] وجوده [illegible] والاضافة والاعتبار [illegible]

استحالة ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط [illegible] في ضمن الافراد [illegible] ولا [illegible] عليه بالواسطة [illegible]

ذلك [illegible] الاشتراك [illegible] النزاع وان كان [illegible] ان اهل العرف يفهمون من ذلك الخصوصيات الطبيعة [illegible]

ويكفي [illegible] ذلك في المتابع على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم [illegible] في الخارج [illegible] الاعتقاد في حصول [illegible]

ثم هذا النزاع يثمر في المسائل الفقهية على انا نقول [illegible] عليه [illegible] ان المطلوب لا يكون هو الفرد [illegible] وارادة فرد معين

لم يدل عليه [illegible] اللفظ [illegible] ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة [illegible] ولا تشخص له في الخارج على [illegible] وارادة فرد [illegible]

انا نريد من [illegible] الافراد [illegible] المطلوب هو كل واحد من جزئيات الطبيعة [illegible] على سبيل التخيير [illegible] الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير

وذلك من باب التعلق بالكلي [illegible] الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني [illegible] من باب التخيير العقلي

والافراد [illegible] انهم [illegible] في الواجب التخييري على الافراد [illegible] اصلا وهو من [illegible]

شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع [illegible]

الخطاب

ان

يكون خطابا شاملا [illegible] فانه يحتمل ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة [illegible]

بحسب [illegible] في اثبات [illegible] الخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجبات التخييرية [illegible] ان يكون ملحوظة بالذات   اليها

[illegible] الفرد [illegible] من الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد [illegible] من حيث انها اشياء متأصلة [illegible]

حيث انها [illegible] هذا المفهوم [illegible] الكلام في [illegible] الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج [illegible] اهل العرف [illegible]

كون اكثر خطابات الشارع [illegible] من كناية [illegible] بالكلي مع الفرد [illegible] اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة

وان كان الانحاد [illegible] فرق بين [illegible] في [illegible] الى الرجل [illegible] والمسلم في كون الكلي

حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان الامر [illegible] واما [illegible] على الكلي [illegible] الى الفرد [illegible]

[illegible] مثل قوله تعالى [illegible] الصيغة [illegible] الفرد [illegible] من اللفظ [illegible]

[illegible] يكون [illegible] في تحت الحقيقة [illegible] واما الثالثة [illegible] الى الفرد [illegible]

فتأمل واستنظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص   [illegible] من باب المقدمة ولا ريب ان [illegible] ان الارادة [illegible] من ذلك [illegible] في هذا الا

[illegible] بين الماهية لا بشرط وبشرط [illegible] الكلام [illegible] على ارادة الثاني [illegible] نظار العلماء [illegible]

بالنسبة اليها   ان [illegible] الكلية والجزئية [illegible] بالنسبة الى [illegible]

حقيقة [illegible] كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها [illegible] بالنسبة الى افرادها [illegible]

بالنسبة ٢   بالنسبة الى [illegible] وهذه المواضع متغايرة بالذات والحكم [illegible] الى الثالث [illegible] والموضع له [illegible] في استعمالها

في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف واما الاحكام فقد عرفت حكم الثاني منها [illegible] والوضع [illegible]

[illegible] هو المادة واما الاوامر [illegible] من باب [illegible] الصيغة [illegible] حقيقة [illegible] هو [illegible] الطبيعة بالوضع [illegible]

كما هو [illegible] بالماهية [illegible] مع قطع النظر [illegible] الى الفاعل [illegible] على بعض [illegible] ومع الامر من حيث

واستنظر لتمام الكلام ٢   الطلب [illegible] بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل **قانون** الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه [illegible]

على ما يتوقف عليه وجوده ٢   [illegible] وجوب الواجب المشروط [illegible] الامر على الاشتراط [illegible] على الشارع

[illegible] من استطاع اليه سبيلا [illegible] القيام على من كان [illegible] توقف الواجب على التمكن منه [illegible]

[illegible] ما لا يطاق [illegible] الشرطية اي التعليق [illegible] بالعواقب ولا [illegible] الشرط [illegible]

فان [illegible] العلم [illegible] الاشتراط [illegible] بالنسبة الى الواحد [illegible] بالنسبة الى القادر [illegible]

بالنسبة الى المكلف [illegible] التكليف [illegible] العلم بكونها مطلقا [illegible] المكلف بجميع الشرائط

[illegible] الشرعية [illegible] من الوقت [illegible] العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشرع [illegible]

اول الوقت [illegible] الى التمام [illegible] بالنسبة اليها [illegible] الواجب

[illegible] الاقدام [illegible] الامر [illegible] عليه [illegible] فلا ريب [illegible]

[illegible] التكاليف الشرعية [illegible] ارسال الرسل وانزال الكتب وتشريع الشرائع لاصلاح النظام العالم واساس [illegible]

على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد والقول بان التكليف يجوز بالنسبة الى اجزاء المكلف به مفهوم مع انه في محل المنع بالنسبة الى الاول [illegible]

من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول الجزء وتعينه بحيث من الشارع مع ان الكلام في نفس التكليف الابتدائي المراد

بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرط الوقوع ايضا كالتمكن والقدرة من المقدمات العقلية الجسمية وعدم السفر وعدم الحيض

فيا جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كملك النصاب التي اعتبره في الزكوة واما حول ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية و

بالجملة لا كلام فيما كان مقدمة الوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيلها كالواجب ولا يلزم من الامر العلم انتفائه بنفس صحيح

وان علم الشيخ لم يحتاج اذ لا امتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فاذا عرفت هذا فنقول ان مقصد المستدلين من الكلام لا يخلو انه هل يجوز توجيه

الامر الى المكلف الفاقد الشرط مع علم الامر بانتفائه وانه يكون المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى بحاصله من نفس الامر من العزم على

الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان امهال الناس انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر كلما

نعم فيه النزاع ولكن المستدل في السنة الاصوليين المقيد في التصوير بتقريرهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من

والتحقيق في الاوطان الجواز ولعدم في الاول كلام من انكر جوازه من الاصحاب في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما تضمن من

بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور بارادة الامر الفعل المامور به منه وظهور ذلك من صاحب العدة اصحابي او اجوبة حيث وعند الامر لا قبح في

ان الامر العالم بانه لا يحصل العلم الموجب بكونه مكلفا بامر الفعل كالحسنا شرط التمكن بل الدليل على الظن بل فيه الاعتقاد العادم وكلام الظن

مع امكان مراده كما هو الشاهد في العرف الشامل لغالبية المطيعين مع ان كثيرا منهم لا يمكن من الاتمام والا لا شيء الواجب الشرط فالبا فانا

الامر كون ذلك الاعتقاد الجهالة انما حرمت مرتبته وان خرجها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما من وقت الخطاب فلا قبح فيه كما في حقيقة

واما ثانيا فلان ما يلزم نفي النسخ قبل عليه لما ثان ثان كما هو الحكم الثابت لحظ القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالمقدمة الظهور للحاصل ان الامر

حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان ونحوه والحكم فعدم الشرط قرينة على ذلك ستاني من الكتاب وما

قيل ان الامتحان لا يتحقق في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب فيه ما لا يخفى اذ لا يحصر فائدة الامتحان في العلم خصوص الامر بل قد يكون للغير والمكلف

الحجة لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لوجاز الامر لمصلحة في نفس الامر لما ذكرنا اذا الامر على وجوب المقدمة

ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا لان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الحقيقة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز

الاشتغال لا يوجب التحقيق عقيلا لاشتراك الموجب لاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم الدلالة

اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا

تكليف بالاطلاق اما ما التي فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا وما امر واما ما التي فيه جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض

ونحوها فلانه رخص في السفر ومنع في الحيض فيسقط احيانا السفر بحرمة الصوم فلا يجوز فعله ويمنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمنع فعله شرعا

بالوجوب والحرمة مقامع اقتضاء الجهة منع كما سيجي ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في منع التكليف فيها ما ورد الامتناع الا

ولاما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهله الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نحتاج للصاحبه منع التكليف مع

امتناع الامتثال اصولا مع علم الامر والمنع انما هو في هذه الصورة صحيحا لوجه الاكمل من حسن الامر وقد يكون لمصالح يتعلق بنفس دون

المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وبيان هذا موقع من المشاع والمتن انه لم يعتج التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد ولا علم احد بالفرورة
والالزم

تنبيه

من الرئيب واما الملازمة فلان كل ما الوضع فقد اشتق شرطا من شرطها الطفا ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط

الوقوع والعزم يحتج ان علی القول لكن الحسب بجوز الى الارادة وبطلانه بديهي الاشارة كلم يتحج تم يعلم احد انه مكلف وهو بطل بالضرورة اما الملازمة

مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم بيانه ان صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاثبات به فيما بعد فلا يحتج حصول العلم

الموسع جيد ينقضي الوقت بمقدار الواجب ايضا الشرط مع عدم التمكن الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى يوم يوم من الزمان حيث لكن ايقاع الفعل فيه

منع الملازمة لان اراده من العلم ثم من الظن العلوم الجيدة كما هو الانسان ومنع بطلان التالي لو اراد حصول العلم ودعوى الضرورة فيه ممنوع

وفا ومع انقطاع التكليف ما القول انه هو الجاهم الى تعجيل ونحو اسماعيل ابراهيم ونحو ذبح ولده لا نضاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ

عليه مطلقا والا اقدم على مقدمات والتحجيج الى مكانه واجتهد بالمنع من تكليف ابراهيم الذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كاضجاعه وتناول المدية

ونحو ذلك بقوله تعالى قد صدقت الرويا وانا ما امر به ولا شائبة من ان يكون بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك ولما القداه مع ان

كما قال انه سيرى به ان يوم بعيد من الفداء فاذا لا يجب ان يكون الفداية من جنس الفعل بعينه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم واشتغالا

بالتصل كذلك وكذا والد اسمعيل وراد استغاثه بذبح القدوة لا مادونه ان المراد بذبح عظيم هو الحسين والاستغاثة سعيد في الزرو باستار من با

مع كون الجبار في الاول الخلص كما لا يخفى وقد يقال ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الاحكام

التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ ثم قد يطلق عليه ايضا على الاول مجازا مع ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء

في الاخبار وهكذا ان يوجه بان المراد حصول البداء فيما ظهر من الله وعلم من ملائكته وبعض انبيائه منه الذبح حقيقة قوله اني ارى في المنام

انه يعلم الامر في كما بيتك فكونه في العين اشتاقا عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع من الله ثم تبين له منع فلم يقع في الخارج مثلا

كما حكى عن موت العروس ثم ظهر خلافه بما كان به عليه ان روايتهم ذبحه في المنام مستبقة عن اوهام فيرد هذا الكلام ويشهد

ونجد حكاية عن كونه بالبات انه اما تقومه الاولى فيجعله اما من باب النسخ والعزم بحرارة قبل العمل سيما عند حضوره ومنه اوعن باب ارادة العزم و

فاما مع ان حصول العلم لابراهيم في معرض النسخ لولا يكون السبب النسخ في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا وعالما

سكوت عنه وما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة واتفاق التيمم له وجد

والتمكن بعد زمان يمكن عن الماشية ومنع منها مانع فلا يكون مكلفا بالماشية فلا يتفض والمشهور افتاضه وتعلموا من جهة ظاهر النصوص

وبعضها المنع عن الحج في عام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء ومن فروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان

ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مسقط اخر من سفر ونحوه او حيض ونحوه ونحو ذلك وفيه اشكال اولا لا دليل على انتفاء الكفارة في افطار الصوم

التعين لامر بل مقتضى الانه في وجوب الكفارة ولما واحد صوم رمضان بحسب الدعا عليه القول في التكليف وذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب

فائدة استدلوا ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والحق ان الجواز الثابت بالادلة الاصلية نافية يوما واتماما

في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر محل النزاع في ثبوت حكم اخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه والا قوي عدمه

بل يرجع الى الحكم السابق من البرائة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم او فيها نشر يعابدون الاذن والعادات والملل

فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة ومن التحريم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاحوال خيالم بدفيه دين ثان نسخ من الاذن بالتحريم ونحو

نا الحرز بالذات ما يعلم من ان المراد رجوع الرخصة المفتوحة مثلا لو كانت شهرها قبلها كما ظن ولجهله لا عدم خفاء الجواز المستفاد من الامر بالاولوية

واحد الناس
٣ حكم سرد

منه لا يرجع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا وجواز الترك هنا انما كان في ضمن الوجوب او رفعه او في ضمن المنع عن الترك ونحوها اثبات [illegible]
او رفع منع مجموع مدلول الامر فلا اشكال اصلا اتفاقا بالجواز بمعنى الاذن الاعم الا ... الجواز رفع المنع من الترك فالمتيقن الجواز موجود ونسخ الوجوب
لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع من الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يلزم
لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما
ووجودهما في الخارج متحد انما هو في ضمن النوع فلا معنى للتفكيك سيما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام متغايرة
مختلفة فلا يمكن الانتقال من واحد من الفصول الاربعة التي تتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر عنه ان يحصل
الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصيله في ضمن فصل اخر فاذا انتفى الفصل الاول فالذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده يستصحب قلت
علية الفصل لوجود الجنس والترتبية بين المتصلين لا تجامع القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل وجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض
بعدم القول بالفصل فان جواز الترك مع ثبوت الوجوب كان متيقنا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول الفصل لان جواز الترك
حاصل برفع الوجوب مكرم مع استصحاب الجواز قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط بالقيد فان قلت الارتباط والقيد امر اضافي
حصول الامرين واعتبار الوجود فلا معنى لعدم اعتباره قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم تيقن الحرمة وهو مستلزم نيابة الامر عن الجواز
بالحرمة بالاستصحاب ولا يعين الاذن الانضمام في ضمنه يحتاج الى دليل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن
لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك يحتمل تعلقه بالمجموع فلا يبقى شيء ولا يصدق عدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه
فالان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب ثبت اليقين بالانضمام كذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بالانضمام والاستصحاب
اليقين متعارض من الاستصحابين ويتساقطان ويبقى الوجوب بلا حكم وبعبارة اخرى ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب والاصل عدم تحقق
الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الا اصل معها ومن طريق بيان البحث علمان التابع في القول بالبقاء هو الاباحة
الاباحة ولا يعتبرها ما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان لم يترتب عليه ثمرة في الان لا تترتب الا ما توهم بعض الا
من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور الامام او نائبه او تحريمه لبقاء ملا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو
كما سمعت لكنه ظهر كثير الوقوع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنة من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والخاص هاهنا كما يبنى عليه
ان القضاء تابع للاداء والتضيق حال فيه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه
كايقاع صلوة الظهر او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد بل القول باشتراط الرجحان في المنذور العلة فاما لو نذر ايقاع ركعتين مندوبة في المكان
فينعقد لان علم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع لان مورد النذر هو ذلك
ومنها الرواية العبد للمأمون او انشد في القراءة وجعل ان الوجهان بجواز ترجيح مكروه ... وهو راجح باعتبار الكل الموجود فيه من جهة كونه مالكا فتدل على الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر الجمعة ... كا
فيلزم ذلك فلا يجب ... الا انها لا تجري لاستحبابها في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كما لا يمكن الاستدلال عليه ... الوجوب
كلها لا يجزي والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فلا بد من الاجزاء الخارجية يجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء
صلوة الجمعة القديمة من هذا القبيل وحاصله يظهر لك بعد التامل ... لا استحباب وفتح الكراهة وغيرها وكذا الكلام في اتمام ...

والعلة فان قولنا الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما
يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء بطريق الصحة وهو اخص اذ مورد القضاء اخص من الصحة
من مورد التعبد حيث العقود والايقاعات ما يقع فيه الاجزاء فانه مخصوص بموارد التعبد فالاظهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة
فيها ويعرف الاجزاء بهذا اللفظ في كلام بعضهم وهو موهوم ... الكل والاولى ان يعبر عن الفعل المجزي بحصول الامتثال وعن ... بغيره
مثلا نبا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك
وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اشتغالهم بدلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني فان الثاني كون الامر مقتضيا للاجزاء اذا وهو
المكلف به اما هو مقتضي الامر والمفهوم منه مستجمعا الشرائط المستفادة له من الشرع بحسب فهمه وبحسب مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقته
الامر وحقيقته فان التكليف قد يكون في شيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به المكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين
لكن ذلك وكل المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباجتماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد
من اسس العقول النقول وقد يكون ذلك وكون الشارع رضي بالحصول على كفاية الظن من اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث
وذلك قد يكون التكليف بشيء او لا يتم الامكان وبدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام
عجزه ثم الامر من اليقين ويحكم بالاجزاء على ذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في حال المضي الا في حال عدم التمكن
منه او يكتفي بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به
هو الوضوء في الوقت ... حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف ثانيا بدله بالتيمم ما دام متعذرا يجب عليه الاعادة في الوقت وان
ان المكلف به هو ذلك ان انقطع والتكليف الثاني انما هو الواجب والثالث هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد ولا بد من ملاحظة
ثم ان الكلام التكليف بحقيقته باختلاف الاوقات والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة بل
وجوده مرة منها صلوة الظهر وتجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخر فاذا حصلت فقد حصلت لم تعد موضوع الكلام ان كان بالنسبة الى
كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بعينه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب فقدان بالنسبة الى ذلك التكليف
وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر بوجوب القضاء والاعادة فلا يتحقق فالذي هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا لاخلال الصلوة بالطهارة الظنية
الظنية فيعلها ثانيا لعدم الاتيان بالاولى لا ثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لا جل اصالة البدل لا البدل وكذلك لا يتعلق بالطهارة الاولى
وان كان بالنسبة الى مطلق الامر اعم من البدل والمبدل فلا الحق مدعي الاجزاء على سقوط القضاء على السقوط حتى بالنسبة الى البدل ولعل الكل
في صورة المسالة نظر فان الاصحاب يقولون بالاجزاء انما يقولون بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى حال الذي وقع المأمور به عليها
وحينئذ انما يجري بالنسبة الى الامر الشامل من البدل والمبدل والثالث هو الراجح في هذه المسالة ويدل عليه وجهين الاول ان ... علاه
هو هو سقط التعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا فانما لا يعقل الا ان يكون في سقط القضاء الا عن ان يكون مطلقا
فعله ثانيا قضاء ام لا فانما الكلام في ان المهم الذي يقول لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا ٣
الثاني يحكم بان الثاني انما يكون الشارع ... ان امكان ذلك معنون النزاع في تسميته ذلك قضاء وجعل الامر نفسه وحكمه
وتجري في الاستدلال على القول الاول الاوامر ... ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر من كون الامر ثانيا او من الامر بالفعل قضاء او من يقل
جديد فالكلام يجري على القولين كما لا يخفى وكان مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة والمرة او التكرار او للفور او التراخي انما هو بالتعيين واسقاط القضاء

على القول بانه بدل انما هو من جهة منعه الدليل اذ يعني حصول الاجزاء حصول الامتثال فلا امر حينئذ به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذا ثبوت فعله ثانيا
في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة الى آخره القضاء يطلق على
معان الاول هو الفعل كقولهم اقضيت الصلاة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل العبادات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه
في الوقت كاداء الصلاة مع وجوبه عليه ام لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب عليه كقضاء الولي وهذا هو المعنى
المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث اسناد ذلك الى ما تعين وقتها بالشرع كالاصحاب او بوجوبه نحو الحج اذا فسد فيطلق على الاتيان به ثانيا القضاء
والرابع يوجد القضاء الرابع ما وقع في الطائفين الاوضاع الفرع فيه كالتي التشهد والسجدة يقضي بعد التسليم الى الحج كان يسمونه القضاء المصطلح
عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة يقضي ظهرا اذا تقدم هذه المقدمة فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المأمور به على وجهه
هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال [illegible] ابن المنصور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي
الا طلب الماهية المطلقة من دون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعنى ان المطلوب ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله
فلا يبقى طلب اخر بعد سقوط الوجوب بالشرع عند اتيم كما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو فرض ان حصول الامتثال بالنسبة الى ولذلك
هو بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض واما الساقط هو الامر بالبدل دون البدل فلو قال ان ذلك ثابت من وجهين الاول ان ذلك خروج عن الشارع
اذ ما ذكرته جميل بين وكلا منافي الاول الواجب الثاني ان المكلف بالصلاة مع الوضوء مثلا انما يكلف بصلاة واحدة ظاهرا مقتضى صيغة الامر
من حيث ان الامر بالقضية لا يرتبط بما نحن فيه عليه ذلك فهو مكلف بعدة الصلاة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا صلاة واحدة وكذا الاول الثاني اشغال
الا وهو مع احتياج الى دليل الاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل ظاهرا يقتضي ذلك مضافا الى نفي الحرج والعسر بما روي ان الصلاة على الطهارة
بعد المكث وضاء الظن كما هو ثابت وعليه اخبار بقي نعم لو ثبت من الخارج ان كل بدل انما يسقط من المكلف فعل البدل ما دام عجزه عن المكلف عنه
وكم بعده واتي بالبدل ثابتا به بل الاصل الاسقاط فيرجع النزاع في المسألة الى اثبات هذه الدعوى بطلان الامر بعد ما تقتضي القضاء او عدم سقوطه
فالمسألة غير متفقة الاصلية وهذا ساقط على القول بجعلها بوجهين احدهما لو كان متعلقا بذلك الامر نفسه بعينه امتثاله ثانيا به على وجهه
فلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان متعلقا بذلك الامر بان يجب الاتيان به او لا يلزم ان لا يكون الاتيان به او لا تمام المأمور به هذا خلف
الثاني وهذا واما الاول فهو مبني على ما حققناه من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب او تحصيل الامتثال الثاني لانه لم يكن الا باعادة الامتثال الاول
وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا امتثال للمأتي به اولا لا بنفسه فلا يلزم ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا مأمورا به حتى يكون من التوجه
الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب اخر حتى يقال انه لما يجب يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المكلف هو
الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها او تحصيل الحاصل فهو قريب من الحق بان اذ ذلك يمكن
ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعين فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكشف بالاتيان بالمأمور به
على وجهه في حصول الامتثال لاقتضى الامر فعله ثانيا لم يكن الامر بالتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على
الاجزاء لا يعتقد بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يختلف منه بالذات كما هو القائل بالتكرار بل هو جعل ذلك من اقتضاء ذلك كما اشرنا في المقدمة
واحتج المنكر على القول بانه انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان تبع هذه ما مع كما مر في مجمعه وما هو فيه البرهان احتج المنكر بوجوب اتمام
الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء ولا ريب في ان الشافعي يهاب ومع صحيح اتمام الفاسد او عليه وكلا يجب

وبالجملة لو كان مسقطا القضاء لما وجب القضاء على من يطلبن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان صحة
ذلك قضاء بل هو امر جديد وفيما انه مسلم لحمل ليطه بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضا ومنها منع بطلان الاول لم الحيض والجواب نظرا
الشامل انما ذكرنا مفصولا ان هذا القضاء انما يجب معه ولانه الدليل على ان ذلك هو الصلاة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه
فاذا انكشف ينقض الذات والقضاء انما هو البدل بالدليل لا البدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا وان الموافق في كلامهم بالفرع حجة
ذكرنا وعرفت كما تقدم ما فصلناه في بيان الحق فعليك بالتأمل فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تخبط والله الهادي للعين قانون ختلفوا
في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت فاذا فات فيه هل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو المقالة المتعدي يتبين من ان القضاء تابع للاداء او بفرض
جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبني العضدي المسألة على ان قولنا صم يوم الخميس
في قوة والذهن من شيئين هو المأمور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد والحال ان هذا الخلاف مبني كون المقيد
شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل هل يتمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراده التمثيل والا فالقيد اعني
الزمان خارج عن الهيئة ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول لان لنا في كونه بفرض جديد لاحتمال
ان يكون عرض الامر انما هو جميعا مع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض
جديد لاحتمال كون المراد المطلق بترك الخصوصية وذكر الخاص لكونه حصة المطلق بلا نظر الى خصوصية الخصيصة الذكر فلا ينتفي الكل بانتفاء هذا
فالثاني كون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الذي يستلزم القضاء على الثبت نعم ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال الاجتماع لا
يكفي كان لعضو اصالة البراءة ولكن لقصد الاحتمال الاخر اصالة عدم الاشتباه بالاجتماع واستصحاب البقاء ما اشتغلت الذمة بمجرد التكليف يستلزم
البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاصلية واحتمال ارادة المطلق المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الامر من القيد هو الفرض فاعرف
الخصوصية والتحقيق انما هو الامر هذا ولكن يرد على العضدي انه ان اجود ما بين الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا انه
حيث انتفاء الاحدهما من الاخر بعد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانتفاء سيما على القول بكون الفصل علة الجنس واما على القول بعدم قيل
عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن اصل الفصول فمع انتفاء احدها يبقى الجنس بنيابة الفصل الاخر عنه والامر عدمه كالحقيقة في مسألة نسخ الوجوب
الحيض والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس مع يوم او نيابة يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما
غير الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذا الصوم الذي هو عبادة عن امساك يوم ما يصير مقيدا بالخميس اليوم ما يخص يوم ما سقط الذي كان فيها
في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس لم يبق الا امساك يوم ما سقط ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم الخميس في قوة
الخميس مثلا بالشرائط المقررة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يقع التشكيك ولا التفريع لامكان تحقق القيد بدون
المقيد بخلاف الجنس بدون الفصل ويمكن الامتثال بما يأتي بالامساك في المثال المذكور وذلك بطلب مثله كمن يقول قولنا اركعتين يوم الجمعة
مع ثبوت الوجوب كما تقرر والتحقيق انه في حكاية الجنس والفصل انما هو من عدم التمايز في الايجاد الجعل وهو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل
وان الاصل عدم لحوق حكم احدهما بالاخر فيما نحن فيه فان المنساق من القيد شيء واحد والمتبادر هو المجموع فلا يفهم من قول الشارع صم يوم الخميس الا
تكليف واحد والاصل منفي بالاصل فاذا انتفى الخميس ينتفي المأمور به بل استفادة على القول الحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدال
على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط

نحو ذلك وكذا الكلام في غير الوقت من المضيق فلا فرق بين المفعول فيه كالمضيق فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يتجه تفريع [illegible] على ذلك انما
يجب القضاء الثلاث بالقياس لو [illegible] والكافي الا ان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على القضاء [illegible] بان الامر قد يستتبع القضاء كما
وقد لا [illegible] والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع
[illegible] بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه والتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله لمرجحة دليل اخر وهو مقتضى الاقتضاء ان
يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء ومساويا له لو كان بالامر الاول ولا يصير بالتأخير [illegible] الترتيب [illegible]
احتجوا بوجه الاول ان الزمان ظرف [illegible] المأمور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله [illegible] وجوابه ما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية
[illegible] عليه [illegible] والثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المأمور به اذا لم يؤد في الوقت [illegible]
اذ وجوب اداء الدين [illegible] وهو ايصال الحق الى صاحبه [illegible] العبادات [illegible]
في [illegible] مصلحتها [illegible] العبادات توقيفية [illegible]
[illegible] بعد الوقت [illegible] المصلحة فائتة [illegible]
[illegible] قال القائل [illegible]
ان يكون المراد [illegible]
[illegible] الثالث [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] الثاني ان القرينة [illegible]
[illegible] ومن فروع المسألة [illegible]
[illegible]
[illegible]
تم [illegible]

المقصد الثاني في النواهي

قال النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء [illegible]
[illegible] في العرف [illegible]
[illegible]
في الامر [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] النهي [illegible]
[illegible] النهي [illegible]

كلام

بحث في النواهي

لنا

جاد البتة

مع قطع النظر

عنه فان قلت

كما مر في الامر وان لم يجعل لفظ [illegible] في معناه الحقيقي [illegible] الظاهر [illegible]
ان هذا الاستدلال لا يدل على عدم [illegible] وانما [illegible]
[illegible] بالاستحباب [illegible]
ان [illegible] الامر على الاستحباب مجاز [illegible]
انواع الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
فان قلتم [illegible] ان المراد [illegible] النهي هو الكف [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الاول [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] النهي هو الكف [illegible]

من منافيا لمرتبة التردد **الثاني** ان هذا الترك هل هو من جملة التروك ام لا ذهب المحققون الى الاول [illegible]

[illegible] **قانون** [illegible]

[illegible]

التحريمي [illegible]

[illegible]

فى الخارج [illegible]

[illegible]

نائبة الاوسع توقفت الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اتحاد المطلق مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم
ولكن ما ذكرت من كون الامر والنهي مقتضيا للامر والنهي حقيقي كون كل واحد منهما [illegible] فرد ما [illegible] من باب المقدمة ايضا والاكوان لم يتعلق
متعلقه الكون الخاص [illegible] الكون [illegible] لان الوجوب الغيري [illegible] اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا [illegible] الكمشاء الاربع
الواجب الغيري والاباحي فرق بين الواجب [illegible] ان الغيري افراد الواجب بحكم العقل وجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر فالغيري
بالكلي فوجوب الافراد في الغيري توصلي [illegible] من اجتماعه مع الحرام كما عرفت في هذه الثاني [illegible] التخيير [illegible] عليه الفرد بل الثاني اذا
الشارع بالكلي فان الفرد [illegible] او الفرد المباح في فرد [illegible] الفرد والشخص [illegible] الكلي ولا فان كان التوصليا [illegible] الجميع ولا [illegible]
المباحة [illegible] الفرد المباح [illegible] مطلقا من الطبيعة [illegible] من الحرام [illegible] من الواجب في التوصليات بل التحقيق
ان [illegible] ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على [illegible] لا بل ان يكون [illegible] انه مسقط عن الواجب لا انه واجب [illegible] حقيقي وقد
[illegible] مقدمة الواجب ان المقدمة التي هو موضع النزاع في الوجوب [illegible] في المقدمات المباحة التي كانت من افراد المطلق والا فعند
مقدمة الواجب [illegible] النوب الذي حصل من الغير [illegible] وقد يكون [illegible] الواجب
الا [illegible] الطيف [illegible] في [illegible] ولا يسلم كون المقدمة [illegible] واحد [illegible] ان يتحقق به الواجب [illegible]
تخييرا [illegible] تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة [illegible] بامتناع الاجتماع [illegible] الوجوب والتحريم فان قلت هذا
يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي [illegible] مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود [illegible] في مسئلة تعلق الامر بالكلي [illegible]
على القول [illegible] فان قلت [illegible] المشترك [illegible] انما هي [illegible] الصلوة لا [illegible]
عنا من هذا الاعتبار [illegible] الثاني انه لم يجوز [illegible] في الشرع [illegible] العبادة المكروهة فان الاستعمال للتوبة
[illegible] من جهة اجتماع [illegible] والاحكام [illegible] بالنسبة [illegible] في الواحد الشخصي [illegible]
مع ان هذا [illegible] المطلق [illegible] ان النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما تعلق [illegible] النهي [illegible] الترتيبي [illegible]
[illegible] وما تعلق فيه [illegible] فيه عموم من وجه ومن [illegible] العقل [illegible] امتناع الاجتماع في [illegible]
لو كان [illegible] من المامور به [illegible] وان امكن [illegible] من حيثية [illegible] والذلك [illegible] الاصوليون [illegible] في المسائل [illegible]
[illegible] الفاسدة الكلامية وان كان لا [illegible] في المسئلة الاصولية [illegible] وجه ولكن المسئلة الاتية [illegible] بالمسائل الاصولية [illegible]
وان كانت [illegible] الى الاصول الكلامية [illegible] على بعض الوجوه فلنرجع الى [illegible] قول الشارع لا تصلوا في الحمام ولا تطوع وقت
طلوع الشمس ان [illegible] الصلوة [illegible] من [illegible] المكروه مع انها واجبة او مستحبة [illegible] الوجوب والاستحباب [illegible] الفعل
[illegible] من الترك [illegible] الترك [illegible] لا يجوز اجتماعها في محل واحد [illegible] عن ذلك بوجوه الاول انه
[illegible] الى شيء [illegible] من العبادات [illegible] بحكم الاستقراء [illegible] النهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض [illegible]
[illegible] من [illegible] من التعرض [illegible] الكراهة والوجوب [illegible] الاستقراء [illegible] ثانيا ان معنى
كراهة [illegible] التعرض ان الكون في معرض [illegible] مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون [illegible] في الصلوة [illegible]
في كون واحد وان قلت ان [illegible] الكون في معرض [illegible] انما المكروه هو التعرض [illegible] الصلوة قلت ان الصحيح ان الصلوة في

في الحمام النهي [illegible] من التعرض [illegible] بالصلوة [illegible] فان قلت ان [illegible] مكروه والنهي عن الصلوة
في الحمام من [illegible] وان كانت [illegible] بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة [illegible] ان نقول
الصلوة في الدار المغصوبة انما هي [illegible] الغصب وهو خارج من حقيقة الصلوة [illegible] كون الغصب مع كون الصلوة [illegible]
[illegible] مع كون الصلوة [illegible] ان هذا لا [illegible] في كثير من [illegible] وفي كثير [illegible] كراهة الصلوة [illegible] في معرض [illegible]
والحكم بعدم الكراهة في [illegible] في نائبة البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم [illegible] في مثل [illegible] لا يسلم كون الكراهة
[illegible] في مثل [illegible] هذا الله [illegible] من الشارع نهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع ما يكون من [illegible] هذا
ما يجري فيه هذا الكلام [illegible] ان يقول [illegible] ذلك منه ولا [illegible] عن ذلك بوجه [illegible]
على بطلان مذهبه [illegible] الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا [illegible] الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا [illegible]
[illegible] الصلوة مع قطع النظر من الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة [illegible] كالصلوة في المسجد [illegible]
كالصلوة في الحمام [illegible] كالصلوة بالبيت [illegible] انه يلزم من ذلك كون [illegible] ما [illegible] دون بعض
الثواب فيلزم كراهة الصلوة في [illegible] لانها اقل ثوابا من [illegible] في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي
ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فان [illegible] الصلوة في الحمام [illegible] الصلوة في المسجد او البيت [illegible]
لا [illegible] فان [illegible] من الصلوة من جهة هذا النهي [illegible] مع الفعل [illegible] من جهة [illegible] الامر بالصلوة
مع انك عرفت بان الخصوصية [illegible] الموجود من اصل العبادة [illegible] تركها [illegible]
تركها [illegible] او [illegible] الاول [illegible] عدم الكراهة [illegible] الثاني في عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم [illegible] فان قلت ان المراد
بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل انما كناية عن [illegible] بانه اقل ثوابا [illegible] حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع
ان هذا [illegible] بالنسبة الى [illegible] النظر من دلالة هذا النهي على طلب الترك [illegible]
[illegible] الى [illegible] ما ذكرنا [illegible] الترك [illegible] اقل ثوابا [illegible] من العبادات
ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر او الايام المكروهة [illegible] ما ذكرت [illegible] لان كل
ان مع [illegible] ركعتان وكل يوم من الايام [illegible] الصيام [illegible] من ان الاحكام [illegible]
[illegible] الناس [illegible] النوافل [illegible] في هذا الوقت الذي [illegible] بدلا من
الصلوة المكروهة [illegible] الوقت [illegible] ان هذا هو الصلوة
التي هي وظيفة هذا الوقت ولم [illegible] في الوقت المكروهة [illegible] الشارع [illegible] بالنوافل
[illegible] الوقت المكروه [illegible] وظيفة الوقت [illegible] الصلوة المكروهة من دون بدل
مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان [illegible] صوم [illegible]
الذي [illegible] في [illegible] السنة [illegible] العادة [illegible] الصاق [illegible] الشارع في السفر
منه [illegible] لا بدل له [illegible] فان قلت [illegible] العبادات المكروهة [illegible] تركها [illegible]

تلك الافعال التي وردت من الشارع [illegible] بعنوان ما [illegible] باعتبار ومنها [illegible] وان فرضت [illegible] ان [illegible]

قراءة القرآن [illegible] على القربة [illegible] في حال الصلاة [illegible] من [illegible] ان [illegible] رجحان [illegible] رجحية

[illegible] الى [illegible] الحكم [illegible] الصلاة [illegible] ان [illegible] النهي [illegible] الى النهي [illegible]

الوصف [illegible] **والحاصل** ان [illegible] ان كان [illegible] الذات [illegible] رجحان الفعل [illegible] بالمرجوحية [illegible]

[illegible] العبادة مع قطع النظر من الخصوصيات [illegible] الخصوصية التي [illegible] مرجوحية من جهة

تلك الخصوصية وهذه المرجوحية [illegible] الرجحان الثابت لاصل العبادة [illegible] او [illegible] الاول [illegible]

[illegible] الثاني [illegible] على الثالث [illegible] كالصلوة في الحمام [illegible] كالصيام في الايام المكروهة

[illegible] في الاوقات المكروهة [illegible] الثاني [illegible] النهي [illegible]

[illegible] المرجوحية [illegible] الخصوصية [illegible] الرجحان [illegible] العبادة [illegible] العبادات [illegible]

[illegible] الرجحان [illegible] العبادات [illegible]

التوحيد المتقدم [illegible] وكيف [illegible] عبادة مع ان العبادة لابد [illegible] رجحان [illegible]

انما هو في اصل العبادة [illegible] القرب [illegible] الى اصل العبادة وان كان [illegible] القرب [illegible]

[illegible] القرب [illegible] القرب [illegible]

[illegible] الشرع [illegible] القرب [illegible] والرجحان [illegible] العبادة [illegible]

[illegible] القرب [illegible] القرب [illegible] الخصوصية [illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] الروايات [illegible] مع الله [illegible]

الاحكام [illegible] رجحان [illegible] الرواية [illegible]

[illegible]

[illegible] العبادة [illegible] القرب [illegible]

[illegible] العبادات المكروهة [illegible] الاخبار [illegible]

[illegible] الاحتمالات [illegible] الكراهة [illegible]

[illegible] الكراهة [illegible] في الاوقات المكروهة [illegible] الكراهة [illegible]

الثالث ان المراد بكراهة العبادة [illegible] بالنسبة الى [illegible]

[illegible] المرجوحية [illegible]

[illegible] الواجب [illegible] مع الاستحباب [illegible]

[illegible] الواجب [illegible] مع الاستحباب [illegible] الرجحان [illegible]

[illegible] الصلوة [illegible]

[illegible] بالنسبة الى [illegible]

ولكن [illegible] المرجوحية [illegible]

[illegible] المرجوحية [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وايضا [illegible] ذلك الغير [illegible] في اصل الطبيعة [illegible] الى اصل الطبيعة [illegible]

الفرد [illegible] ذاتية [illegible] الخصوصية [illegible] اصل العبادة [illegible]

عدم اعتبار [illegible] ثم ان الكلام [illegible] ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد التي [illegible] على اصل الطبيعة

[illegible] ما ذكره المجيب [illegible] بالنسبة الى الغير [illegible]

ما ذكرنا في [illegible] الثاني [illegible] من جهة انه [illegible] المصلحة [illegible]

[illegible] واحد [illegible] الفعل والترك [illegible] التكليف [illegible]

الفعل [illegible] الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة [illegible] الخصوصية

[illegible] الحمام [illegible] والمرجوحية الاضافية [illegible] ان الفارق ان الصلوة [illegible]

في الحمام [illegible] التكلف الواضح وان ذلك انما هو [illegible] في الوجود الخارجي [illegible] في الحقيقة

عليه ان ذلك [illegible] الصلوة في [illegible] بالصلوة [illegible]

[illegible] من باب الاولوية [illegible] اجتماع [illegible]

المكروهة [illegible] في النوع [illegible] ذكرنا [illegible] النهي [illegible]

المقامين [illegible] في مواضع التهمة [illegible] في الحمام [illegible]

[illegible] ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة [illegible] بالنسبة الى [illegible] المرجوحية

في [illegible] بالنسبة الى الصلوة [illegible] المثال الثاني [illegible] في الاصل [illegible] من المثال

الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرنا في [illegible] بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى [illegible]

في الفقرة الاولى من المثال الثاني [illegible] المرجوحية بالنسبة الى الغير [illegible] المرجوحية [illegible]

كل الوجوب والاستحباب [illegible] في هذا المقام [illegible] مع ان الكلام في الواجب [illegible]

هو الكلام [illegible] من المواضع التي [illegible] المعارضة [illegible] المعارضة بالفقرة الاولى من المثال

الاول [illegible] الفقرة الاولى [illegible] الشرع [illegible] مع ان الاستحباب [illegible]

القول بالوجوب [illegible] بالطهارة [illegible] الرجحان [illegible] القول [illegible]

[illegible] الفعل [illegible] الفعل [illegible] استحباب الفعل [illegible]

[illegible] الفعل [illegible] التكليف [illegible]

على مذهب [illegible] من المواضع التي ذكرنا هو الصلوة في [illegible]

[illegible] الواجب [illegible] من حيث [illegible] الكلي [illegible] من حيث [illegible]

[illegible] في الفرد المرجوح [illegible] في الفرد الافضل [illegible] بالنسبة الى الفرد الاخر [illegible]

[illegible] الموجودة في [illegible] بالنسبة الى [illegible] ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في المسجد

بل القضية [illegible] من جزئيات الامتثال الواجب وتحل الاصوات ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب [illegible]
الجلوس في الثوب [illegible] اشكال فيه بيان ذلك في كتاب مناهج الاحكام والثالثة ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه
عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر
في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة
سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه وندعي حصول الغرض في ضمن المحرم حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام
[illegible] المجيب من تعلق الحكم بخصوص [illegible] فان اراد تحصيل الخياطة باي وجه اتفق [illegible] الطبيعة [illegible] فانا الكلام في جواز
اجتماع الامر والنهي في [illegible] والمقصود من اللفظ لا يوجب جوازه [illegible] ان وجوب الخياطة غير
توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا مبني على ما ياتي [illegible] وفيه ما اشرنا [illegible] في صورة الاجتماع توصلية
الواجب او غيره ثم يصير حراما مسقطا عن الواجب [illegible] الامتثال [illegible] بان يقال في جواز الاجتماع
حتى يعاقب بالانفكاك في التوصلي [illegible] من [illegible] الحرام [illegible] الاجتماع [illegible] على جواز الاجتماع [illegible]
ان الامتثال العرفي [illegible] شاهد على جواز الاجتماع [illegible] لجهتي الامر والنهي [illegible] في ان حصول الاطاعة
من جهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط عن الواجب [illegible] في هذا الجواب [illegible] بالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على
مذهب المجيب انما يتجه اذا اراد به سقوط الواجب بفعل الحرام واما على مذهب [illegible] حصول الاطاعة من جهة
كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان [illegible] وجوب الغرض من باب المقدمة [illegible] توصليا كما ذكرنا في مقدمة
الواجب [illegible] كما [illegible] وبسبب تخلف الحكم [illegible] فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فهو
الخارج [illegible] في الثوب [illegible] الخياطة والفرق بينه وبين كون القيام والركوع والسجود مكانية [illegible]
حل الكون في كلام المستدل [illegible] من [illegible] من لوازم الجسم [illegible] ولا ريب ان
المستدل [illegible] من جميع صور الكون في هذا المكان [illegible] الخياطة [illegible] لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت
[illegible] على [illegible] عدم الامتثال [illegible] الخياطة [illegible] العقلاء [illegible] ولكن لو عاقبه على الجلوس في
المكان لم يترتب عليه [illegible] الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان [illegible] المكان [illegible]
العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت [illegible] الامتثال [illegible] العرف [illegible] في المثال [illegible]
[illegible] في الحرم [illegible] المذكور الى [illegible] يكون عاصيا مطيعا
من جهتين [illegible] ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه [illegible] مع اتحاد المتعلق [illegible] الامتثال
انما نشأ من توهم اجتماع المتنافيين في شيء واحد [illegible] لا ينافي ان هذا مامور به [illegible]
البين ان التعدد بالجهة لا ينافي ذلك [illegible] الكون [illegible] والصلاة والاكوان الغصبية شيء واحد [illegible] ان يكون المامور به [illegible]
بطلانها [illegible] كيف يجوز على الحكيم ان يقول للمصلي [illegible] الصلاة في الاكوان الغصبية [illegible] لا تركع [illegible]
[illegible] بان [illegible] الجواب [illegible] الامر بالصلاة من حيث

هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون [illegible] في الصلاة يمتنع الاجتماع [illegible]
الامر والنهي [illegible] المطلقين [illegible] ان متعلق الامر والنهي [illegible] كما اشار اليه بعض المحققين [illegible] من عدم [illegible]
الجهة [illegible] في الواقع [illegible] ان [illegible] قوله [illegible] ولا ريب انه [illegible]
[illegible] في [illegible] الفرد [illegible] في الحقيقة [illegible] في نظر [illegible] في [illegible]
الوجود [illegible] الشرع في [illegible] واحدا من الجهة [illegible] هذا [illegible]
من حيث انه [illegible] من حيث انه [illegible] في [illegible] الشرع [illegible] كيف [illegible]
ان الشارع لا يصح له الامر ولا النهي [illegible] الغصب [illegible] الحكم [illegible] هذا التركيب [illegible] باعتبار [illegible]
انما هي النسبة الى الافراد [illegible] من ذلك مسقط من المباح [illegible] والتكليف الباقي [illegible] الفعل [illegible] من الفعل [illegible]
[illegible] الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم [illegible] الفرد [illegible] المامور به
كيف يخفى عليه هذا الفرد [illegible] الحكمة [illegible] من افراد المامور به [illegible] قلت [illegible] هذا البحث [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] من باب [illegible] العرف [illegible] في [illegible]
هو المقصود من اللفظ [illegible] الطبيعة [illegible] الفرد [illegible] ان هذا الفرد [illegible]
الطبيعة [illegible] هذا الفرد فان قلت [illegible] في ايجاد الطبيعة [illegible] في ضمن [illegible] من باب المقدمة [illegible]
ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد [illegible] قلت [illegible] الجواب [illegible] من [illegible] المجيب انه لا [illegible]
في ان [illegible] الحكيم [illegible] الطبيعة [illegible] في ضمن هذا الفرد [illegible]
الايجاد [illegible] من العبادة [illegible] الطبيعة [illegible] في ضمن هذا الفرد [illegible]
[illegible] في ضمن الفرد [illegible] الكلام [illegible] الجواب [illegible]
انما هي [illegible] بالطبيعة [illegible] في ضمن هذا الفرد [illegible] هذا الفرد الخاص [illegible] الاول ان
[illegible] عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد [illegible] الواحد [illegible]
بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس [illegible] ان [illegible] الامر [illegible] في ضمن [illegible] عليه المامور به [illegible]
[illegible] عليه [illegible] والقاعدة [illegible] الاجماع [illegible]
الى الاول [illegible] الامر [illegible] بالبطلان [illegible] ان [illegible] الغصب [illegible] من اركان الصلاة [illegible] الصلاة
[illegible] ذهب بعض المتاخرين الى [illegible] عدم جواز الاجتماع في اصل المسألة [illegible] بعض الاخبار
[illegible] من [illegible] في الصلاة [illegible] من الترجيح الى [illegible] وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة
اهم من جلب المنفعة [illegible] الواجب [illegible] ومنها ان النهي اقوى [illegible] جميع الافراد [illegible]
[illegible] تكرار النهي ومنها ما قيل ان الاستقراء يقتضي ترجيح [illegible] الوجوب [illegible] العبادة [illegible] الاستظهار
[illegible] من [illegible] ان ذلك الحكم [illegible] الوجوب [illegible]

مع ان هويته في الاثنين مقطوع بها فلا بد منها بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان
ذلك الاستعمال بطريق شرعية بحيث يمنع معارضة باصل البراءة وكذا ادلة الاحتياط على تقليب بما عملي مطلقا ابدا دالة على اصل

الاباحة ٢ ان ما يخرج به القائل عن الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخرى واما ما يمكن الا
من احدهما دون الاخرى كغيره من الصلاة في الدار المغصوبة فنسبة الامتناع الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان تم العرف
وسيجي الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين من اوس دخوله ارضا غصبا فيها اقوال انه مامور بالخروج
ليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج انه مامور به ومنهي عنه ايضا
العصيان بالفعل والترك عليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا واصحابنا الفقهاء وهو اقرب ثم النهار فانه يجب اعادتها
وكلامه هجيم والتقييد ام الموجب اما في العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسيتضح العقل الا ان الحكيم
سبحانه الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فقوله مامور بالخروج لا غير واما في النهي فيه فانه وان كان يلزم تكليف
ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في المستطيع اذا بلغ حجه
اختيار او فوت استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول
ان الخروج ليس من جهة الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون الغصبي الذي هو احد من جهة انه غصب النسبة
بين الخروج والغصب عموم من وجه والحاصل ان ذلك الاجتناب استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة
الترك اقرب الى الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة
بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما يدخل في باب التعارض فلا يخصص ويرد الامر بالخروج ايضا بالخصوص فاللازم ان الفرد الغالب الوجود
لاستحالة التخلص بوجه اخر بان يحمله غيره الى خارج او يخرجه من دون اختياره بغير ذلك فيلحظ ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على من ذكر
يعاني كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب ومواضع منه تبريانه اذا تعين الخروج للاتيان دون النهي بل لا ابد عليه فالقطع
المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه
ويقولون انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزم حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي
وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه الخروج ويقيد انه لا يخفى المعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذ لا نهي فلا معصية
مع ان النهي مستصحب ولا معنى لخصيصه كما مر ثم يمكن ان يبنى على ما ذكرنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه
من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتدائي والشبه بالحاق العقاب وطلب الترك في نفس الامر مع علم الامر بانتفاء شرط تمكن
حصوله مع امتثال الامر ومراد المتكلم هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه اخر بعيد
في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات اقوال وتحقيق المقام يتوقف على تحرير مقدمات اختلف الاصوليون
الى النية وبعبارة اخرى ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة المراد بالعبادة هاهنا ما احتاج
تحقيقا
نقصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا يكفي نعم
لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا

ثانيا

لا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات الكمالية كتطهير الثياب والاواني
او من العقود والايقاعات فان المسلم فيها انه لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات بقصد التقرب
اتيانها واتيان المعاملات على طريق الحرام وكذا لا يختلف من عقوبته فيما يجب او يجب عليه انه يحصل له من سلوكه من دون اللازم عليه عادة
الفعل كما ترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتيب المعرفة الادب والولد على دخول الحائض ونحو ذلك الاصل
في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدم ما يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا
من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما ما يتوهم بعض الفقهاء بان اصالة الصحة واصالة الفساد في المعاملات فالاول ان مراده من الاصل العموم
او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو لان يراد بها اصالة الجواز اعطاء مالا ونحو ذلك واصالة الصحة ميراث لان الناس مسلطون على اموالهم
ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى الترتيب وترتب الاثار ولا يخفى ان الاصل في المعاملات بمعنى الصحة فهو ايضا من المراد به ان ما يحقق صحته من
فاحترى في نفس الامر علمها بان ما يحصل في الخارج هل هو من الصحيح والفاسد يحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم ونعني ان تحقق اصل المعاملة
ثبت بحيث يحمل المسلم الذي هو صحيح الوجه الوجيه والاطلاع على الاطلاق اذا صدر من مسلم لا ان الاصل في الفرع ان يكون صحيحا بل الاصل عدم
التركية والجهة يعني يثبت التركية الصحيحة وصدورها عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التركية الصحيحة في الكلام وهذا الاصل انما يتقدم
عليه الادلة القوية فتح بين الادلة الشرعية محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد من الشرع صحته
بحيث ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه مثل الامساك لمنية الاثم والجهاد ونحو ذلك
ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكرنا فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة
واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل وبما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه
عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود او لا ايضا خارج من هذا الاصل ولذلك افرده القوم فافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا
الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور والمنهي عموم وخصوص مطلقا ثم اعلم ان النهي المتعلق بالواحد
من العبادات او المعاملات اما يتعلق بنفسه او بجزئه او بشرطه او بجزئه الخارج او بوصفه اللازم او شيء مفارق له متحد معه في الوجود
او شيء مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق بنفسه ان يكون النهي عن ماهية تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن
الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك ومثاله النهي عن صلاة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا
تعلق بالصلاة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلاة الخاصة في حال الحيض والنهي انما تعلق بها لوصفها وقيد
ما قيل ان مفهوم الصيغة انما هو طلب الماهية بعبارة مقيدة ما وحينئذ فما قولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم
منه في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد ونحو ذلك ينافي ما اورد به لانه
ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد فمن انه يلزم ان يجمع العقل عما فيه اولا وهذا في
المثال فيكون معنى قولنا لا تصل حائضا ان الصلاة حاصلة فيما الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه في نفسه حاصل في
مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التاكيد من حمل الغيوم متعلقا
اللازم ثم سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا ان الصيغة عرفية عامة
يمكن

المراد بها ليس متعقبة من الصلوة ما دام صاحبها ملتبسا بها انما متعقبة من الصلوة الكاملة في حال الحيض بل المراد انها متعقبة في حال الحيض
من الصلوة والحاصل ان النهي عنها انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لانه غير مكلف بالصلوة والحائض منهي عنها وانما ما يقع النهي عنه
مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف [illegible] ما هو في صورة العبادة والثاني ما هو في صورة المعاملة [illegible]
هو النزاع فيه كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فلا كلام [illegible] بيع الحصاة والملامسة ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة
الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الغائب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين
واما على القول [illegible] والنهي عن [illegible] او بجزئه او شرطه الى [illegible] حكمها [illegible] احكام
اصل الاقسام [illegible] واما المنهي عنه لشرطه [illegible] الصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط
[illegible] في الصلوة والوضوء بالماء المغصوب للصلوة
[illegible] واما المنهي عنه لوصف [illegible]
فالنهي عن [illegible] الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم [illegible] في يوم النحر [illegible]
[illegible] فان النهي عن ذلك البيع [illegible] هو كون [illegible] البيع [illegible]
[illegible] البيع [illegible] واما المنهي عنه لوصفه [illegible] فان كون الصلوة في الدار المغصوبة
[illegible]
[illegible]
في الصلوة من الشارع [illegible] وكالنهي عن [illegible] العين وبيع [illegible]
واما المنهي عنه [illegible]
[illegible] واما المنهي عنه [illegible]
فالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة [illegible] البيع [illegible] في هذه المسئلة ذكرناها [illegible]
الاول منها [illegible] الاقسام والامثلة [illegible] وانما [illegible]
[illegible] الاقسام في اكثر الاحوال الاتية اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة
الشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء [illegible]
[illegible] فانه [illegible]
[illegible] القضاء [illegible] الطهارة وان [illegible]
الصلوة [illegible] الطهارة [illegible]
والعلم [illegible] الطهارة [illegible] ان ذلك [illegible] القضاء [illegible]
[illegible] الطهارة [illegible] الصلوة [illegible]
[illegible] ان دونا

او بعيد [illegible] بالصحة [illegible] الطهارة [illegible] حصل اليقين او بكونه صحيحا [illegible] عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد
[illegible] من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر [illegible] من موافقة الشريعة [illegible]
ولو قلنا ان التكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر [illegible] الصلوة هي الصلوة
مع الطهارة الثابتة في نفس الامر [illegible] اليقين [illegible] موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما
الا ان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير شاك [illegible] اليقين وعلى هذا [illegible] من القضاء هو الاعادة
فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء قبل الصلوة في الوقت [illegible] القضاء في [illegible]
عن عدم امتثال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا [illegible] عدم حصول الامتثال [illegible]
[illegible] ان قلنا يكون القضاء تابعا للاداء او [illegible] بالفعل خارج الوقت [illegible] في الوقت فقط ان لم يكن [illegible]
وان حصل الامتثال الظاهري [illegible] من قولهم ما اسقط القضاء [illegible] القضاء ان [illegible] القضاء [illegible] في [illegible]
[illegible] الصحيحة ان اريد بها اسقط القضاء في [illegible] في الشريعة [illegible] ان اريد بها اسقط القضاء [illegible]
[illegible] القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات ففي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كحلال
[illegible] في البيع وجواز التزويج [illegible] في الطلاق ونحو ذلك [illegible] معنى الصحة بذلك [illegible] من بيان المراد من الاثر
في العبادات [illegible] الفقهاء وعند المتكلمين [illegible] او سقوط القضاء [illegible] فهو مقابل الصحة [illegible]
[illegible] الفساد [illegible] الصحة بحيث [illegible] كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع [illegible] اسقاط الزيادة
والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح [illegible] الباطل في العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة [illegible]
[illegible] غير معلوم [illegible] في الاصطلاح [illegible] الاصطلاح [illegible] الاقوال في المسئلة
الاول [illegible] مطلقا [illegible] من اكثر [illegible] عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية
والحنابلة الثاني [illegible] في العبادات [illegible] وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة الثالث [illegible]
وهو مذهب السيد وابن حاجب الرابع [illegible] في العبادات [illegible] الى اكثرهم [illegible] القول الثالث [illegible]
[illegible] في العبادات ان المنهي عنه [illegible] بمأمور به [illegible] اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر [illegible]
[illegible] فان قلت ان هذا انما يتم [illegible] الامر [illegible] الصلوة في
المغصوبة وان لم يكن [illegible] الصحة [illegible] القضاء [illegible]
[illegible] فلا مانع من كونها مأمور بها [illegible]
[illegible] في مسئلة اجتماع الامر والنهي [illegible] الدار المغصوبة [illegible]
[illegible]
[illegible] في العرف [illegible] التخصيص [illegible] العام [illegible] الحكم [illegible]
[illegible] التخصيص [illegible] الى التكليف [illegible]

بالمعاملة فان التجارة ايضا قد تكون مباحا وقد تكون مستحبا ولا تنافي الاباحة ولا ريب في هذا الكلام فلا بد فيه من التفصيل [illegible]

ان منافاة الوجوب والاستحباب في النهي لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالمنافاة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات

مطلقا فما من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر فكان الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم

معها واضح [illegible] ترتب الاثر عليها [illegible] تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملة فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة

بمعنى ترتب الاثر [illegible] ولكن لو بيعت [illegible] ملك [illegible]

جارية ان التحريم [illegible] قرينة [illegible] وان [illegible] القرينة [illegible] الفصل [illegible] بالنسبة الى

[illegible] على الفساد [illegible] من [illegible] واما [illegible]

ولا يدل على الفساد [illegible] الاثر [illegible] فلعدم اللزوم [illegible] ان ما كان مقتضى الصحة [illegible] المعاملة [illegible]

ينافي التحريم [illegible] على الفساد [illegible] المعاملة [illegible] الشرع [illegible]

الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر [illegible] ثابتة قبل الشرع او [illegible] عليه الاثار الشرعية فان كان [illegible]

التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب [illegible] البيع [illegible] من [illegible] النهي [illegible]

فالنهي في [illegible] يدل على الفساد [illegible] البيع [illegible] فان [illegible] بيع [illegible]

ولا [illegible] اجتماع الحرمة والحلية [illegible] الوجوب [illegible] الصحة [illegible]

من جهة [illegible] الى الاصل [illegible] على الصحة [illegible] الدليل على الفساد [illegible]

لا ينافي التحريم [illegible] النهي [illegible] وهذا انما يتم بناء على ما [illegible]

من الشافعي [illegible] التخصيص [illegible] لا [illegible] النهي [illegible] العلماء [illegible]

[illegible] البيع [illegible] الخيار [illegible] العقود ولا يمكن التمسك [illegible]

[illegible] الاصل [illegible] الفساد [illegible]

[illegible] لا تعارض بينهما ولا تناقض [illegible] الترجيح [illegible]

[illegible] الخيار [illegible] عقد من العقود [illegible]

[illegible] البيع [illegible] العلماء [illegible] النهي على الفساد

في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد [illegible] ذلك [illegible] الموضع المذكور [illegible]

في البيع والنكاح ونحوهما [illegible] والتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد [illegible] ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او

غيره من القرائن الخارجية [illegible] في العبادات والمعاملات ان العلماء [illegible] على الفساد في جميع الاعصار

[illegible] على الفساد [illegible] ان [illegible] اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة

والنهي ضده [illegible] النهي يقتضي الفساد [illegible] الصحة [illegible]

اصل [illegible] لان الامر يقتضي الصحة [illegible] والفساد [illegible] النهي [illegible]

الشافعي

الشافعي [illegible] الشافعي في [illegible] الحنفية [illegible] الشافعي [illegible]

واحد [illegible] النهي [illegible] الصحة [illegible] عدم الصحة [illegible] الفساد [illegible] الثاني [illegible] الدليل [illegible]

[illegible] القول بالدلالة [illegible] العلماء [illegible] من جهة الشرع [illegible] التحريم [illegible]

[illegible] الشرعية في الفساد [illegible] النهي [illegible] النهي [illegible]

[illegible] الصحة [illegible] النهي [illegible]

[illegible] النهي [illegible] الصحة [illegible]

[illegible] الفساد [illegible] مصلحة الصحة [illegible] النهي [illegible]

[illegible] مصلحة الصحة [illegible] مصلحة النهي [illegible] ترتب الاثر بالنسبة الى [illegible]

[illegible] ترتب عليه الاثر [illegible] فان النهي انما هو على [illegible]

[illegible] الترتب [illegible] ترتب الاثر [illegible] مصلحة الترتب [illegible]

[illegible] في بعض الاخبار [illegible] الله [illegible]

[illegible] الله [illegible] منه [illegible] الرواية [illegible]

[illegible] عدم الاذن [illegible] السيد [illegible] الله [illegible]

[illegible] الاجازة [illegible] عدم اذن السيد [illegible] مقتضى الصحة [illegible]

[illegible] فساد الشيء عبارة عن سلب [illegible] وهو [illegible] المعاملة [illegible]

[illegible] العبادات [illegible] الاجتماع والامتناع [illegible] الفساد من مقتضيات التحريم [illegible]

فكيف [illegible] الدلالة [illegible] اقتضاء التحريم [illegible] من باب الاستلزام [illegible]

[illegible] النهي على التحريم [illegible] عدم [illegible] النهي [illegible] بالصحة [illegible]

[illegible] شبهات الاولى انهم اختلفوا في النهي [illegible]

ابو حنيفة [illegible] الوصف [illegible] الموصوف [illegible] صوم يوم النحر [illegible] البيع الربوي [illegible]

بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين [illegible] الموصوف [illegible] في التخصيص [illegible]

[illegible] الكراهة [illegible] الوصف [illegible]

النهي [illegible] من جهة [illegible] الشرط [illegible] الفساد [illegible] من جهة النهي [illegible] الشرط [illegible]

[illegible] في الشرط [illegible] اجتماع الامر والنهي [illegible]

[illegible] الفساد [illegible] من قبيل المعاملات [illegible] كالثوب والبدل [illegible]

[illegible] من قبيل العبادات [illegible] في مسألة اجتماع الامر والنهي [illegible] النهي عنه [illegible]

[illegible] ابو حنيفة وصاحباه [illegible] النهي على الصحة [illegible]

في النحو ولعل ذلك عين التحقيق ولا يستلزم ما قالوه بوجه من الوجوه والظاهر انهم لم يثبتوا ان النهي يدل عليها بل ادعوا ان النهي
يستلزم الملازمة لان الاسم حقيقة لا يتم يوم النحر والحايض لا يتصور ان ادم الملاقاة اسم الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والا
في الالفاظ حقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حد معه وقيل بطلان اسامي الصحيحة
منها فلو لم يكن مع النهي صحيحا فلو صح تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه [illegible] وهو انه
يوهم بان النهي عنه امر شرعي ومنه ولا منع كونها اسامي الصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه هي الصلوة المقيدة بكونها صلوة حايض
بل المراد ان الحايض منفية من مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحايض انما تتمكن من الصلوة الجامعة للشرايط اولا والثاني
لا يستلزمه طلب [illegible] لانه تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد [illegible]
والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها [illegible] الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن
صحيحة بالنسبة الى خصوص الحايض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرايط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنسبة الى [illegible]
وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها [illegible] انما هو بعد المنع والنهي [illegible]
[illegible] المنع بهذا المنع [illegible] منه مع ان [illegible] منقوضة بصلوة الحايض ونكاح المحارم اتفاقا فتخصيص الدليل العقلي مما لا يجوز
المناهي الواردة من صلوة الحايض على المعنى اللغوي [illegible] الاتفاق وكل هذا الكلام [illegible]
[illegible] لا دليل عليه

في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان الاول في المحكم

والمتشابه [illegible] في ان اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو
الظاهر والمشترك بينهما هو المحكم [illegible] الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل وهو مرجوح [illegible] والمشترك بينه وبين المجمل هو [illegible]
ونزل السيد [illegible] المقيد بالدلالة على المعنى بالوضع وزاد قيدا وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي
وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غيره ومجملا بحسب تلك اللغة [illegible]
بالقياس الى لغة اخرى ومثل ذلك بلفظ الاسد والمجمل بالقرء ولم يمثل النص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان احتمل غير ما
[illegible] لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه ومثال النص
بالسماء والارض [illegible] الكتاب بالاسد والغايط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب قال شيخنا البهائي
على قوله لغة اي بحسب مفاهيم اللغة نحو لله ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا
[illegible] دون الاول [illegible] قيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى [illegible]
[illegible]
[illegible] كلام [illegible] هذا التقسيم [illegible]
[illegible] وكلام [illegible] لان المجاز [illegible] الى هذه الاقسام فان القراين قد يفيد القطع بالمراد [illegible]
[illegible] ثم ان كلام القوم [illegible] فان الفرق بين السماء والارض والاسد [illegible]
[illegible] الى [illegible] وكون اللفظ ظاهرا [illegible] في السماء والارض [illegible] هذا التقسيم بالنظر الى الوضع
فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر او الاحاد [illegible] فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي [illegible]

وفي انا [illegible] من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى [illegible] احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع [illegible]
بانه الحقيقة [illegible] النظر الى السماء والنظر الى [illegible] بارادة [illegible] كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع [illegible]
في محله [illegible] شيخنا البهائي [illegible] وما في السموات وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم [illegible]
بالنسبة الى [illegible] اللفظ [illegible] حقيقة كان او مجازا [illegible] القطع في الارادة والظن بها بالقراين [illegible]
[illegible] على عدم القرينة على ارادة المجاز [illegible] القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي [illegible]
[illegible] بارادة الحقيقة [illegible] من اللفظ [illegible] شيخنا البهائي ان السموات والارض [illegible]
هذا التاليف [illegible] بحسب [illegible] المقام [illegible] ارادة العالم [illegible]
من باب [illegible] المجاز وان اراد جميع الكلام [illegible] ثم ان [illegible] التقييد [illegible] لا يكون [illegible] اللغة فقط ثم ان [illegible]
بهذا التقييد [illegible] الاحتمال [illegible] العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له [illegible] من هذا الاحتمال [illegible]
[illegible] الاحتمال [illegible] العقل بالنظر الى هذا الاحتمال [illegible]
بل [illegible] اللغة [illegible] من [illegible] في [illegible] من الحكيم الذي كلام الاصوليين [illegible]
وان [illegible] الظهور [illegible] ان [illegible] الظواهر [illegible] بالنسبة الى [illegible]
[illegible] بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع [illegible] القراين الخارجية [illegible]
والظهور امور اضافية [illegible] العام [illegible] الخاص والظن على العام مع ان الخاص [illegible]
عام بالنسبة الى [illegible] من [illegible] التخصيص [illegible] بالنسبة الى [illegible]
[illegible] الاحتمال [illegible] في العلم [illegible]
[illegible] بالنسبة الى العلم [illegible] من حيث [illegible] الدلالة [illegible]
[illegible] وما [illegible] التخصيص [illegible] في المنطوق والمفهوم [illegible]
الدلالة [illegible] من صفات الدلالة [illegible] في الاصطلاح ان المنطوق هو ما دل عليه اللفظ [illegible]
النطق [illegible] ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا [illegible] فان المساوي [illegible] المدلول [illegible]
[illegible] النطق [illegible] المدلول هو الحكم او الوصف [illegible] في محل النطق [illegible] من الموصول [illegible]
[illegible] الموصول كناية عن الموضوع [illegible] من [illegible] في [illegible]
الفرق [illegible] من المنطوق [illegible] من احكام [illegible] والمفهوم [illegible]
[illegible] المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو [illegible]
[illegible] والتضمني [illegible] في كون [illegible] بل هو من دلالة [illegible] الاشارة [illegible] في [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول [illegible] اقسام المدلول عليه [illegible]
فالمدلول عليه [illegible] الدلالة مقصودة [illegible] الاول [illegible] يتوقف صدق الكلام عليه [illegible]
[illegible] فان المراد [illegible] الكلام

صدق او شرعًا كقولها من عبد [illegible] على الف اي حملها الى على الف اذ لا يصح العتق شرعًا الا في الملك وهو يقتضي سؤال تمليكه
الاقتضاء واعلم ان القرينة [illegible] من علم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينة العقل
يكن فيها يعطى هذا [illegible] قولنا [illegible] يجب الشجاع ونحوه ذلك يكون من باب المنطوق الصريح ولا بد من ذكر قسم آخر يشمل سائر
والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنًا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل
فالمدلول عليه هو علية ذلك الشيء لحكم الشرع مثل قوله [illegible] بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك
ان الوقاع موجب الكفارة عليه وهذا يسمى دلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل سوى العلة فيصير الكلام وقوع ان يق
اذا واقعت فكفر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاوصاف التي لا اثر لها في الاعرابية وكون المحل اهلا
عن ذلك وربما يضبط في القول بحذف الوصف [illegible] وتمام الكلام في ذلك سيجيء [illegible] والطرف الكتاب واما الثالث
بنفس ما يلزم من الكلام [illegible] قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الآيتين والمقصود في الاولى بيان تعب
الام وتحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المد
عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة
الضرب [illegible] الخطاب ويسمى فحوى الخطاب وسيجيء الكلام فيه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة
ويسمى دليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها
ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور ولعل وجه كون ما له المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذ
كرها المنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا في الآيتين فانه هو الموضوع [illegible] وكذا حرمة الضرب حكم من احكام
الوالدين وهما مذكوران في الآية وقد يتكلف عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان محل التأفيف هو الحرمة
وموضوعه هو الضرب وهو غير مذكور وان يجعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدان فهو مذكور كذلك [illegible]
اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من رسم مقدمات ان لفظ
الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا ويشرط واشترط عليه
من ذلك انه اراد به مجرد الالتزام ولو بغير البيع والنذر وهو في القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعماله
فيما لا يعرفه الشرط ... او ما علق عليه [illegible] وجودا بغير حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح
ما يلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يلزم وجوده وجود المشروط من مصاديق الاول الزكاة والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد
مثاله الحول [illegible] وشرطت عليك ان لا تخرج من البلد ومن مصاديق الثاني [illegible] وان كان متعلقا بذلك
ليسميه النحاة ان الوصلية ونحو ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق
الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط في صحة الصرف وحولان الحول شرط لوجوب
الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة العلامات ولكنه خارج عما صرح به اهل اللغة فان اشتراط الساعة مجيء

شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه وغير ذلك ماخوذ من التحريك
الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا
وليس معه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال يسمى لو في عرف اهل الميزان حيث يحكى
هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدمة بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم ولا العكس بمعنى
يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الآلهة ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل ما
كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف
لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر فيها هو الى ان لو لاجل قطع النظر عن نفس الامر فان الاول اذا كان سببا
انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يفيد به قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لانه ليس من
ان قوله بل العكس اولى لان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول وما يقول به احد بل هو علة العلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام
بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الاول فان الاصل عدم سبب آخر فاذا علم انه سبب آخر فالسبب هو احدهما لا بعينه [illegible]
الباب لو لا ملاحظة ذلك [illegible] فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على ما هو عند اهل الميزان
مع ان الاستعمال في اطلاق الشرط على السبب والاثنان مما فهمنا ان مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية ... والواقع بعد
ان واخواته معلق عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو مراد الاصوليين [illegible] مفهوم الشرط ... ان عدم عند عدم شرطه [illegible]
كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ... فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا [illegible] ان حق ان تبيعت في المجلس
بعد [illegible] اذا ... ذلك الواقع شرطا اصوليا [illegible] لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما لا [illegible]
الشرط نفسه ... [illegible] مفهوم الشرط حجة [illegible]
النحاة شرطا في هذا الكتاب [illegible] تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواته يفيد انتفاء الحكم [illegible] الشرطية المطلقة
يكون حجة سواء ... الشرطية المطلقة للاصوليين او السببية ... الشرطية والسببية [illegible] بالنظر الى الاصطلاح
من ان قولنا ان قبضت في المجلس [illegible] ان الشرط [illegible] القبض في المجلس والحرف هو الا ستة والعرفية
والى الاصل و[illegible] الشرط الاصولي [illegible] الشرطية [illegible] حجية مفهوم الشرط [illegible] الحكم منه انتفاء
الشرط هو السببية [illegible] الشرط الاصولي [illegible] مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية [illegible]
ثم الشافعي وان اريد [illegible] الشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء [illegible] السابع [illegible]
[illegible] الجملة الشرطية [illegible] السببية ثم ما يكون [illegible]
[illegible] الثالث [illegible] ان هذا النزاع هو
الواقع بعد ان واخواتها [illegible] الشرط [illegible] مثل قوله [illegible]
[illegible] الاكثر [illegible]
الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها [illegible] انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه

ان لم يحسن ما يجب عليك اكرامه لا لاكرامه كما توهم وهي علاوة الحقيقة فان التبادر في العرف حتى في الشرع والعقد لا مسالة عدم القول لها

ما في معناه في العرف الشرعي في اكرامك اياه مجيئه اياك ما لم يع ما ينبغي وكلما ذكره حيث قال الامر المعلق بطلبه ان يعدم عند عدم الشرط لانه

ليس حقيقة لوجوده ولم يسلم ما لم يسلم الخصم العدم خرج من كونه شرطا ونحو وبقي منويا وكلام العبد انهم وهذا الكلام شيئان في الحفاظ من اصطلاح

واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر وهو السببية ظاهرا وان كان مدخولا ان بالذات شرط مع قطع النظر عن دخل ان يفعل ان الحلال

فالمراد الى اعتبار لفظ الشرط وحطه من ان الشرط معناه في الاخص هو ما ذكرناه منهم وهو لما اشتمل التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول شيئا

الاستعمالات التي ذكرها مجازا لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك مجازي من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف

فلا بد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هنا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط

فهو وان كان خارجا من محل الكلام لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لك لفظ الاسلاط فخاصة تحقيق القول فيه ان المتبادر منه في العرف اعم من المعنيين

ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه ما هو من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام ولا وجه لما ربط الخفي الاصولي منها وورد هذا

وقد احتج على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يدل التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان

من الفوائد فلا ينحصر فيها اعتبار هذه الفائدة بل يكفي للقضاء واصالة عدم الفائدة الاخرى لا تقتضي احتماله مع ان الغالب وجود الفوائد ان هذا لا ينافي

القول بحجية ولكنا القول بالدلالة اللفظية كما هو مقصود هذا المقام فالسنة القائلين بالحجية ان المتبادر في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة

والتشبث في اصالة الحقيقة فيكون فائدة ذلك اللفظ الخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا بدليل خلافا لمن فارق الفارع ولذلك يتمسكون

بالتبادر وفهم العرف اهل اللسان كما يفهم من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الدلالة اللفظية من جهة الدلالة العقلية

ان العقل يحكم بان لا موضع لجعل الشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر ولا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ان ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص

مفهوم الشرط ولا يقتضي اصلا عليه وعلى حكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم هو جوابه في جميع المواضع فانه انما يتم لو وجدها عن حمل فائدة اخرى

موجب الخروج عن اللغوية وهو مما يريد عليه الله جل النزاع بين المثبت والمنكر الى نفي اللغوية في كلام الحكيم ومعه لو بعد تسليم هذا الفرض ولا الى ان اهل

المنكرين ويعني بذلك بل الكلام انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمله فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل والحق من ان الاخبار تحكم بان لا واحد

لفظ لا يصور له فائدة شيء فائدة معينة بعض موضوع له بعض يخلو عن التحقيق غاية الامر استفادة ذلك المعنى من امر من اللفظ واما كيف دل على الدلالة اللفظية

فلذا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر للشرط فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه فهو ليس بما ابهاما اريد به معنى بحجة

اذا كان هذا اظهر الفوائد لا انما لم يحتمل فائدة اخرى ايضا قلنا هذا هو الدلالة اللفظية واما العقلية فحاصله يجب القرائن الخارجية فالقول

المنكر ايضا يعترف بحجية ولكنه لا يجعلها علة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية والذي يليق بحوالة الحق اثبات الامر بمقتضى الفوائد

مقام لا الله اذا كان اظهر الفوائد في موضع حكمية في ذلك الموضع والحج التام بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وثمرة ان عدم وجود شرط

اخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا لا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط في قبول شهادة الاخر وقد يجب عند انضمام المرأتين او اليمين بدله

فيفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وكذا هذا الاستدلال لاثبات مفهوم السببية كما ذكره وكذا لجحد بقيتك في نفي حجية

الثابت الثاني فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وان حيث ان الاحتمال الاخير الاستدلال بالظواهر ولا الالتفات بابي الاستدلال في

الايات والاخبار فنقول فما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تحقق سبب اخر الاصل عدمه لا ينافي هذا ما في ما ذكرت سابقا ان حجية المفهوم هو كرره

المفيد مما تقدم النقد وخطل التكرار وهذا البين مثل رواه الاطلاق الا اقيم ان عدم قيام اللام يقتضي بعد الا انه ذلك ولا انا نفي التبادر يقتضي

اعتبار الدليل ويعتبر على الشيء ما في المقام الى الكلام في جميع الفاظ المتعارف في معانيها الحقيقية

ولا يشترط بيد انه ولا كلا ان التمسك باصل الحقيقة مغني وهو ما قد بالاجماع وان ثبت من دليل اخر ومع سبب اخر كالمثال المذكور فحمل شرط

بالسبب اصل المذكور كما ان الشرط في الامر الحجيب العظيم فاما ورد امل من مضادات وقيل واحد يحملها على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر

من كونها حقيقة في الحتم والتخيير واحتج الخصم بوجهين ولكن هو انه الحكم على البقاء ان اريد بقاء ما يدل عليه الاحكام اصطلاحا التعليق لو اريد به انتفاء الحكم

عند انتفاء الشرط وجوابه ان الشارع ليس ما ينافي مقتضاه الموضوع وما يأتي من ان الواسطة حاكمة ولا يلزم نفي ارادة الحتم ارادة البقاء حتى لا يكون

فقد يحصل القول منها بعض مدفوع بانها تقتضي عند الشبه وقد مر ايضا ان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر فائدة سواه وهو متحقق هنا

شبه الوالي على الحسن ان اريد الحسن مع بعض من الشيء والقصد ذاتيه اولى بذلك ويخرج ما في هذا المراد كما سلفنا لك سابقا ويكن

ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب انا الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة الحتم ولا حجة فيه كما سيأتي والاولى ان يقال ان مطلق الاشعار

لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فمورد استعمال مجازي تكون المجاز خيرا من الاشتراك ويجيء ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة قائمة

ما اشد ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع على معصومية الاجماع هو الحقيقة على عدم ارادة منه واولى الامثلة التي يمكن

على الاية عليها هو الشبه على علة الحكم من الصيد الوارد في الحجية على ما ذكره سبيل الصيد ان لم يرجع سواء حصل ما اكتسبه او الذي سال

لا يبالغ في الاستغفار ان ما وقت سبعين اثم او المغفرة لا قرب لهم ان كنت مؤمنا وما في منه صرف العبد وهي هذا القبيل

قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية   اختلفوا في ان تعليق الحكم على

يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم زيدا العالم او في السائمة زكاة وفي الواجد يحل عقوبته او مقدرا

كقوله لان يمتلئ بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلئ شعرا فالمملوء من الشعر الكثير فمفهومه انه لا باس بالشعر القليل مثل ما قال

في مفهوم الشرط من لزوم اللغوية في كلام الحكيم لو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه والوصف من الفائدة وعدم الفائدة مستحيل في كلامه

الامس لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قوله النبي مطل الواجد يحل عرضه ان مطل غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان

والجواب من الاول يظهر مما سبق فانه لا يلزم اللغو لو لم يجعل فائدة اخرى والفوائد المحلة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور والتوطئة والصلوة الوسطى

او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او ابتداء السامع على المسكوت عنه لتحصيل مرتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل انه يحمل على ذلك

اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبحمله التعليل على فهم المراد عن الفوائد وانواع الكلام من القضية لا يقتضي الا

فائدة ما فاذا ثبت سر القضية الحاصلة الظاهرة هذه الفائدة المتنازع فيها لم الحق المنكر بها شيئا من القول بمقتضاه ايضا وما يظهر لك من سنبهم

لا احتمال ارادة الحصر بل يظهر بابه من التتبع في مفهوم الشرط حيث الظهر في الاستدلال لا يجوز احتمال عدة السبب وهو منيف الماهية من هذا القبيل

الى عبد الله هو ضعيف الفصل فان قلت ان الشرط في الحيوان فالثلاثة ايام حتى يتم ذلك وما الشرط في غير الحيوان فالى الثلاثة الحيار ما لم يفترقا فلما الا

ستهان لهم دعاء تنافي صدق المثال المذكور فانا هو كون اصل الحكم في المثال الضرب توضيح الواضحات وكل ذلك الوصف هنا لا فضل كثير فائدة

الوصف توجيه التوضيح باخراج الاخفش ودفعا توهم ان الوجوب ان وضع الصفة التوضيح فقط لا للتقييد هل المتحقق الوضع غاية الاعتراض في

مع ما نقول من فهم ابي عبيدة وغيره دعواه في اقرانها ايضا وفيها ظنه يقتضي عدم الا حفظ الذي واما الجواب عن الثاني فيظهر بما ذكرناه من

وان حسها للتعقيل

مع ان مفهومه انه كان من اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين واحتج القائلون بانه لو لم يدل باحد الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظ

والالتزام منتف ايضا اذ اللزوم يتوقف على اللزوم الذهني ولا علاقة ولا تلازم في المسألة هو تحقيقه كان الكلي في النظر انه لا يخرج عن اشعار كاشعر التعليق

ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل الصفة

الاحاديث في الحدود والرسوم ولما منعوا فيما اسلم اعتق رقبة مؤمنة فلا لا يدل على عدم كفاية عتق الكافرة لم يدعي مفهوم الوصف كما

كلامه مع قبح الاجماع عليه كما اشار الاية ثم الفاني ان الشارع موجب والتسبب مع كون التخليف شيئا يجب اما على القبيل لان العمل على

ذلك التنبيه بذات الكلي وبالجملة التسبب المطلوب مع ذلك لا يحصل الامتثال بعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة

التي ورد بها الخطاب مع كون المذكورة واحدة ثم ان ههنا فوايد ١ الاول ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما

هو اذا لم يكن على الحق الغالب مثل ومايكم الاولى في حجوركم ولا عشار في سقم كلام في بيان ذلك وتعليله ان وجه ان التأسيد انما هو المنافي

حكمه الى التشبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرف ولو حصل احتياج الى التعميم من اللفظ فانما يصل في النادر

فالنكتة في الذكر لابد ان يكون شيئا اخر ولا منشأ الحكم بالغالب وهو ههنا من فيه التشبيه بالولد وما يتعلق الناس في عدم المراد فكرها اذ

وخصوص الغالب في غرائب المفاهيم لا ترى انه لا يجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة من الخروج مع ان الشرط الملحق بحكم

بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة من الخروج وايضا قالوا ان اشرط عدم كون المحل اولى بالحكم من ولا تقولوا لهما اف لانه حسنة املاق والنكتة فيه

التشبيه على خطائهم في العلة ووجهه ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة الشرط دلالة اللفظ على الحكم هو عدم القرينة العقلية

اولاده فصلا اذ لم يظهر قرينة على ارادة حرمة ما عداه عليه ولا ان الحجية انما هو اذا لم يظهر القيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية

بالثبوت القرينة على الدلالة كما هو مقتضى الدلالة اللفظية ٢ قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر ان كان

المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا انها معلوفة او الى ان تموت واما اذا كان موافقا

للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا فان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقالوا ان دعوى الحجية انما نشا من الغفلة عن ذلك

لكون المفهوم مركوزا في العقول مع جهة الاصل واستغنى على ذلك بكثر الامثلة المذكورة واشد لا المعموم متضاد القبيل وانت خبير

بما فيه لما يظهر الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا لان المذهب الحجية تقول ان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاصل

في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي

ومع ذلك في محل لا يعارض الدليل ولكن الدليلين متعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق وجود دليل اخر على خلاف المفهوم

فيعمل عليه من دون تأمل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على

المنطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد ولعل هذا نشأ الغفلة هو غفلته على المتوهم اذ كلامهم مشعر بالحكم المخالف للاصل

في الواقع فالامثلة واضحة على المشهور كما لا يخفى على المتتبع ٣ مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت المذكور

على الخصوصية الثابتة المذكورة وقد وقع هنا منهات حلها ما اشار اليه سابقا من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك

لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم المذكور

هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله كلما لو كل احد شيئا من سؤره فلا شرب فانه وان كان مفهومه

[illegible]

الفرع

الفرع نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وانما ماصدر عن جماعة من الفحول فاذا بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة

ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم

قولنا بعض السائمة كذا هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذا ويلزم ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كذا ويلزمه ان

ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذا هو بعض السائمة كذا وبذلك بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا لا

تأكل اللحم شيئا من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذا مما لا ساعد عليها

من العقل والعرف والعلامة على الشيخ كذلك وانت خبير بان ذلك الوهم منشأه ان يكون انما نشا من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا

منطقيا للمنطوق وان كان صدره من مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل هو بين ان لا ينشأه الموضوع ولذلك نشاهد

انهم والله ان ما من الملل المتنبه على المفهوم كما لو انما هو ان المفهوم رافع الحكم للمنطوق فان نقيض كل شيء رفعه

رفع ذلك الحكم من غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد

في المنطوق فكلما قد ثبت فيه القيد وتعلق من افراد الموضوع فيهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القيد والا لبقي التعليق بالنسبة

اليه بلا فائدة وما يقال ان الفائدة تحصل في حملة ثبوت المخالفة في جملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى الفرع متعلقه بجميع بلا فائدة

فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سومها كل غنم فيتبع معلوفة كل غنم

ما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت بعد ان جمع افراده ما لو كل احد يحي الشيء

والتوضأ من سؤره فنطق به في الكلام وانما لم يشترك بعض الافراد الغير الماكول اللحم مع كونه شريكا للمنطوق لا جامع لفظ يشملها

لغاية يجريانه الى وقت حاجته فيفيد انه لا يحيط الافراد وجود اللفظ المنصور المشترك فيجب بان يقول مثلا الحيوان يجوز التوضؤ من

الا الكلب مثلا فكان في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقول كل غنم فيه الزكوة الا النوع

لم يقطع المناص حتى يلزم تأخير البيان ونحو من الفوايد فلا بد للتقييد من فائدة والفرض انه ليس الا نفي الحكم من غير المقيد لتعلق

مع ان القول بكون مع استعمال القيد هنا فائدة لا يخرج عن التبيين من حكم فرع عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو ما يشتمل التبادر من

اللفظ ابطل لزوم خلو كلام الحكيم من الفائدة كما تقدم وهو ان تبيين لم يكن هنا فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا

بعض الغنم السائمة فيه الزكوة ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا الغنم فقط كما هو المناسب للمرتبة اهل

الشرع فمفهومه ان ليس البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة كما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم

لا للبعض كما هو العكس كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان ثم يتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الاخير لا السوم

والاثبات يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا ما يقر وقد ورده

كلام الشيخ فانه نقيض البعض مجهول بحالة فاستفاده من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا يفهم فالتحقيق ادق ان جعلنا

من حالة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة الفتح فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلنا جزء الموضوع بان يجعل القيد الى كل واحد واحد كما هو

الشرع فالاقرب ما اخترنا مثاله فانما في الحيوان الماكول اللحم مثلا انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او في كل واحد من افراد

الماكول اللحم حكم جواز استعمال سؤره فلا بد ان يشمل انه مغير قولنا لا يجوز لكل احد شيئا من سؤره موافق لا يتعلق بافراده في العرف

الثاني للتبادر فيكون الوصف قبل الحل واصلا [illegible] فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد ٤٢ ولا دلالة فيه
ولنا في الغرض الثاني ما تقدم ذكره على انه [illegible] من علوية الاول باحد من الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق
فلما تناول المنطوق [illegible] الغاية كان نقيضه مقتضيا المعلومية العدم بدون غيرها وهذا استدلال ضعيف لما ذكرنا والاولى ما ذكرنا [illegible]
على الكلام اثبات الصوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها [illegible] العلية العامة [illegible] وجيها
الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المحققين وانه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به بعض من نفى حجية مفهوم الشرط
من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة [illegible] الى انتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم
ما بعد الغاية لما قبلها واما نفس الغاية ففيها خلاف [illegible] ان الى لانتهاء الغاية [illegible] لتقدمه على
ما بعد [illegible] اختلفوا فيه على اقوال [illegible] الغاية في [illegible] هذا النوع من هذا [illegible]
هذا [illegible] الى الليل [illegible] ودليلهم في ذلك عدم التبادر [illegible] من باب المقدمة كما في [illegible] المرفق
في الغسل [illegible] بين هذا القول والقول بالعدم [illegible] التوقف لتعارض
الاستعمال وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لان الاصل [illegible] على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون
[illegible] التبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك [illegible] من التعليق [illegible]
دليل خارج [illegible] الغاية [illegible]
لا يلزم القول بالاشتراك [illegible]
[illegible] الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا [illegible]
بين الوجود والعدم كما في [illegible] من الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم [illegible]
والاثبات [illegible]
الى الوجود [illegible]
[illegible]
حصول [illegible] الغاية [illegible] المنطوق [illegible]
[illegible]
[illegible] المفهوم [illegible]
[illegible]
[illegible] مفهوم الغاية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

مبدء من المسجد الحرام الى مسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء [illegible] الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم [illegible]
لا يجوز له الافطار [illegible] فان القرينة قائمة على ارادة [illegible] والاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال [illegible]
لا يجب [illegible] اللفظ [illegible] حقيقة في [illegible] الكفار [illegible]
الاية [illegible]
[illegible] المذكور [illegible] اذا صام المسافر الى نصف النهار
[illegible] الى نصف النهار [illegible] مفهوم الغاية
[illegible] نصف النهار [illegible]
[illegible]
الى [illegible]
[illegible] سواء كان [illegible]
[illegible]
واما [illegible]
[illegible] مفهوم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
المفهوم والمنطوق والصواب [illegible]
[illegible] الشايع [illegible]
[illegible] ٢ [illegible]
[illegible]
[illegible] الاستغراق [illegible]
[illegible]
في قولنا الشجاع عمرو [illegible]
[illegible]
[illegible] الامير [illegible]
[illegible]
مع عدم [illegible] المفردات [illegible] الهيئة التركيبية [illegible] اما الجواب عن الاول [illegible]

وبطن وحيد ما سبق واما ثانيا فانا الفرق بين صورة التقديم والتأخير فان الموضوع هو الذات والعريض والمحمول هو الوصف والعارض
ولذلك اصطلح المنطقيون على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به
بالاميني قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بسبب الحمل فيلزم انحصار معنى الامارة في زيد وان اتفق صدقه
كون للاذى زيد المسمى زيد فلا يفيد انحصارا في الامارة واما وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاخر والعارض
وحمله وان كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره
بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع لان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد وبعبارة
ما يوجد هنا ان المراد امتناع الاتحاد فاوجب القصر فاخص فيه الترتيب فلان الحمل المتكي ايهم قولنا زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم
وذ لا مصدا قدما اشعر من ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا فرد معين هو زيد والمحمول يدل على
ع لا يختاره الذهن الشيء على نفسه فيكون ومفهوم فرد قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود لزم انحصاره فكان ذلك
الا اتحاد مع الموضوع في الوجود لانهما موجود واحد وبهذا ان صورة الحمل لا يفيد الحصر لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الا
الحل لا يفيد ذلك بل لان الحمل على اي الاستغراق يفيد ذلك فاذا الاستغراق فقط ولا الجنس فلان المعرف به ان كان جميع صدق هذا الجنس
من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر وادنا مرتبتي التعريف فقوا على صدق ان زيدا هو حقيقة الامير معينا فيفيد الخير
الذي هو اعلى من حصر اشار اليه الاشارة واشار الى ما ذكره المحقق الشريف في بعض حواشيه ولعمري جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد
يدل على الحصر بحقيقته حالكا تعليم للناظر في المتبع وان صار موضوعا الان الكل التعريف على ما مر بيانه واما سورة الكلية جعلها
هو التعريف فاما الجواب عن الثاني فظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع ان الحال لا يراد به جزء القارئ في ارادة الذات والصفة ومنع
ان اريد غير ذلك والتخصيص فيه ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما اراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث
خارجي فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالحصر فيه ان المفيد شان الحاصلان فيه واما سورة العكس
ملحق هنا وفي المعرف باللام فيه بل الذات معناه زيد صديقي على طريقة الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر حقيقة الحصر ان
انما كان معرفا باللام يفيد حصر في المسند وان لم يكن فقد الناظر ايضا في قولهم الكرم التقوى والعلماء الناسعون والكرم في العرب ولا
من قريش كما صرح به علماء الفن ولا يلزم منه كون كلما في الوجه كذا وكذا من كان في قريش اذا كان لا يلزم وزيد قائم وانسان الحساد
والانسان في زيد وقاصر انما والمراد به نفي غير المذكور لا من كون اتحاديه قائم ونقص الموصوف على الصفة وانما العالم زيد وبالعكس فالا
والاخرى فيه صحيحة للتبادر عرفا وبعد الفار عن المحاء ومتبوع ذلك لغة ايضا صح اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بقوله
انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من غير نية ونفي الولاء لغير المعتق من غير نكير بان كان يمكن المنع فيه بانه يقتضي
التعريف في المسند اليه كما صرح به فقد الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية واشتهر كما لو وضع الفرق بين المرة
بانا نمنعه وان قلنا انه تعريف للمسند اليه ايضا ولا الحق من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد عليه دلالة انما عليه مع كمال
وضوحه وكيف كان فالمرجع هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بحجة انفصال الضمير معه ومثل قول الفرزدق فانما يدافع عن احسابهم انا
او مثلي فان الوجه المجوزة للانفصال مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون الحصر ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان انما

وما النفي ولا يجوز ان يكونا للاثبات جميعا ونفيه بل يجب ان يكون للاثبات بالجميع ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول
وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا فان الله قد بطل الناسخ لما عداه الثانية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع
مغني كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره والتحقيق انه كلمة متضمنة لنفيها ولا يحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد
يعترض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكورين وانما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
لعدم انحصار ارادة الله اليه في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشاها اي الساعة لانه منذر غيرهم ايضا وجوابه ان المراد في
الاول منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصورة على اهل البيت فلا يرد ما عداهم لا انحصار مطلق ارادة الله وذلك ادعى
ان النفي يرجع الى الذكور باعتبار مطابقة الاول التابع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك وخطاب الاستعمال على الحقيقة وقد
التبادر كون هنا حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وانه ليس من العلم وفرق بين العرف وا
الاصوليين ايضا وفصل الفرد بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم وبين لا الحاكم الا الله وغير ذلك والاجماع على تعريف المفهوم والمنطوق
اليه فانا ايضا قد قاما ولا طلاعا فانه وحجيته مفهومها ظاهرا وان لا الا الله مثالها بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم
الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعلي رسول الله
لا يستلزمان نفي الصانع ورسالة النبي وادعى الاتفاق وبعض انما بدليل على الذات الخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم من غيره
هو الاصل لعدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب والحد زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا
ورد بان فائدة ان لا تعلق الارادة بخصوص اسم واللقب فيكون ذا فائدة وان لم يعتبر فيحتاج الى فائدة خاصة في ذكره ولعلها الاهتمام او اصل الكلام
الكلام وعن الثاني ان القرينة فانه على ارادة التعريض لا لمفهوم العرف فذهب المتقين عدم الحجية فلو قال احد ان ما ملكت ايامي من كل الدنيا
كل ما يدل على عدم الاسلام مثله فيحتاج الى الى القصد من الشارع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوقيف ولان القول الاول
نادر وايضا هاهنا ايضا باب عموم المفهوم فلا مفر منه وكذلك الكلام في جلب الاذكار والتسبيحات وكذا في بعض الاخبار من المحمد الا
انه من المجمع انتقادات الزائد مثل الماموريه في لاحق العدم المجاز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجزئ الاكتفاء بالخمسة لعدم
بالمطوق ثم لان المفهوم يقتضيه ذلك ولو وجد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض الثاني لان مفاد المفهوم القول الاول يقتضي عدم الا
من الترجيح واما في بعض المواضع التي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي كعدم جواز زيادة الصلاة على الثماني او الثلث
فانما هو لاجل الدليل من دون اذن فيقتصر على التوقيف وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لعدم الترجيح وهو الشاهدان وفرض فيه
المطوق كما اشترط كون الماء اقل من كر او تعلقن في النجاسة وذلك نوع ان الاكثر ايضا لا يصح لان المناط في حكم هو الكر
فضل الماء عن هذا المقدار لعدم كونه اكثر من ذلك ايضا ويجب الاعداد المعتبرة في الشرع مثل ما يتوالى كما مع الاقل والاكثر ونحوها
فاستعمال العام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان نص بها اقل الحيض بالثلاثة والاكثر العشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قوله اقل
الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا ينافي الا عدم تحقق الحيض في
يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل واما تحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر
والحق ان الكلام في الحدود والساعة وامثالها مثل الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فحوا لحجة كذلك وذهب الى حجيتها جماعة وبطلانه

والجواب عما تقدم ثانيا انك اذا قلت اذا قيل عبيد في يوم كذا وخالف الوكيل المشتري بعيرصحيح وكذا عبد من العبيد فلا لان التقييد في الوكالة تابع للقدر مخصوص بما قبلها لا من حيث المفهوم بل من حيث اقتصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد الفضولي في اختصاص الوقف ونحوها بما في وقت وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وخرج بما ذكرنا الشهيد الثاني تمهيد القواعد

في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد اما المقدمة

فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق افراده وجزئياته كما عرفه شيخنا البهائي واخرج بقيد الموضوع للدلالة على التثنية وجمع المنكر واسما العدد فانها لم يوضعا للدلالة على ذلك وان دل وقولنا افراده او جزئياته لادخال الدال على كل واحد من المثنيين الاتيين من اداة العموم المجموع والافرادي وهذا اصطلاح واما لامانع من جعل الفرع المشتبه ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي شمل افراده او كل شمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبر عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليس من باب الكل الى الصيد الاجتماعية المعبر عنها بالكلي المجموعي ونظيره الشرع في المنع فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضرب العشرة وكذا

ويجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة في ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه ا حكامه

فصل في العموم — قانون

اختلفوا في كون اداة العموم او صيغة تكون موضوعا للعموم من الالفاظ الموضوعة بالاشتراك بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اختلفوا في بعض الالفاظ كالمفرد المحلى باللام وفي الافراد الوضع والاظهر الاشتراك فيها حقيقة في العموم لنا التبادر وكان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل في داري فله درهم ونحو ذلك فاكدها وشمول ذلك العموم فلو ان السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لا يستحق بذلك عتاب المولى والاشاق على ذلك لا ادلة على الشمول عليه والاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا بضرب واحد وان من ادعى ضرب رجل او رايت كذبه قلت ما ضربت احدا على الاستدلال المناقض بضربة فان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وقصة ابن الزبعري فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم الاية قال لاخصمن محمدا ثم جاءه وقال يا محمد اليس قد عبد عيسى والملائكة فتمسك بدليل العموم لانه من اهل اللسان والذي من ذلك جاء حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فانه تمسك بالعموم وقرره واما استعمال كلمة في ذوي العقول او اعلى منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بنيها فانها هي مرجوح مرتجع مجاز كلفظه وفي رواية اخرى انه اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون وحجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان ا ان الخصوص متيقن المراد من صيغة الالفاظ حيث سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما الفهم ولا بد له من مرجح فالاولى ان يجعل له للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبعض التقريب الذي عمل في حط القليل بانما ثابتة على تقدير الاول والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقة منحصر في النقل اما صريحا بالتواتر والاحاد او بملاحظة مقدمة من العقل لا استقلالا مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء في فرد منه وكل فرد من الجمع والثانية ما ثبت لدى الوضع ٢ ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل فيحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو يفيد كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة محض الفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بترجيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل من الواضع لبطلان مذهب سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشأت من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هنا تخصيص فترجيح القائل بلا مرجح او على الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول يلزم التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب ان المرجح هو الارادة المرجحة ولكان هو الواضع كتعلق الحوادث في اوقاتها ومن اطلق تركان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او تخصيص اعضاء المرجح فيما ذكرتم لم يلزم في مثل سبق المعنى الى الذهن من المعاني في بعض ما وحصل بعضه فيهم مع انه بعد الوضع للتخصيص والتقييدين واقتضاء اللفظ بالذات الدلالة في وقت دون وقت ونحوه دون شخص ما لا يعقل لان الذاتي لا يختلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما عرف صب اصل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف لكسره مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاوة كالصهيل من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة المرجحات العقلية والمناسبات الذوقية فالحق انه لا يجوز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية والاوضاع اللغوية اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما فانها دائرة مع تخمير العقد وجودا وعدما فقيل حينئذ يجوز فالحق وان حصل العلمية فان الواضع لم يسمه هذا امرا لا تدخل العقل فيه نعم حرمة التسمية مما هو فيه هذه العلة فيكون تسميتها عنده بالعموم كما ينفصل في مسائل التعليقات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو يرجع لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يطلب العيان على المستدل بان التسمية دائرة مع المعنى الحال وهو السبب فان الجمع اذا عدمت التسمية واذا انتفى انتفت فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل ونصب كل مفعول الى نحو ذلك مثلا وكذلك اطلاق الرجل على مثل طلقه الرجل وكذا اقسام المجاز وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا اشكال في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب في مجاز الجماد على الاشتراك ونحوه لك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقائق والمجازات ويحصل ان الاهتداء باصطلاح قوم اهل الوضع بالاوضاع كما نحن ننا واي العرب يعلم الفاظا في معان متعددة ولا يعرف انها حقيقة وانها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك اصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية والنوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لعلاقة فتعرفه من مجالس الوالد وتعرف ذلك كاهل الاداب والدكاكين في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به يعلم المراد من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يتعلمون بها فيها لفظا واحدا على الناسب انها حقيقة وانها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما ان يقول له بطل الوضع او يظهر عليه من قول ولد نحوه وانهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في اخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض فخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى التوقيف من الواضع بالذات من اصطلاحهم فهذا طريق تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل اصل الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان العقل الذي يفرق بين الحقيقة والمجاز في حاصل لذلك ايضا انما اشكاله

في مبين مشخصية مطلب تحصيل العلم بالمعنى المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفع الخصم في اثبات اللغة بالعقل فانه
هو الذي وضع لغيره سواء فيه الوضع الشخصي او النوعي حقيقيا او المجازي او غيرها ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل هنا اثبات المعنى الحقيقي
وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع المخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات الحقيقة والمدلول اللغة قلت المراد من عدم ثبوت
اللغة بالعقل والمعرض هنا عدم اثبات المعنى الحقيقي الحكم منه بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع المخصوص على ما ذكره المستدل
ايضا اثبات الحقيقة واللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق العقل من دون الا
ستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع عنه
فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع وبدلالة التالية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها
ظنيا فلا يبقى ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر واما احاد بان مرادهم ان الطريقة اما قطعي او ظني كخبر الواحد
والتبادر وعلم صحة السلب والاستقراء يفيد كون الصيغة الخاصة مثلا مستعملة في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها
من الظنيات وكلها معلولات للوضع والمحاورة العقلاء كون الامر يقتضي المراد وامثالها مبني على فرض تسليمها من العقلاء المرجحة
للوضع التي يتوارد وجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الحكم ومثل التبادر واخواته في ادلة الوضع من طرق التوقيفيات فبالا
النقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم وتقرير الكاشف عنه قبالا الاخبار المتواترة او اخبار الاحاد
في الترجيحات نادرة ذلك واضبط ما يرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان الحمل على العموم احوط فقد
لان ذلك انما يتم في الواجب حتى يكون التكليف بالاباحة هكذا وقد يقال عليه بالمنع والايجاب مطلقا كما في امثال المشركين فانه
قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة الامر الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد
على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم فالظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب حملا للاعم على الاغلب الاكثر والجواب اولا بان احتياج
البعض منها الى التخصيص بمخصص لا ينافي العموم وعدم التمسك بمثل هذا التوهم اولى كما فيه نظر اما اولا فلان احتياج
الموجب الى مخصص عند المستدل ليس لظهوره العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع للبعض اصدق عليه مفهوم الصيغة من
غير متعين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فتعارض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا
العام كل في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ قد خص منه وفيه ان المستدل يدل انما
ذهاب على مذهب الخصم وتكلم باصطلاحهم والا فحاصل مراد المستدل ان الغالب استعمال الالفاظ التي يدعي عمومها في بعض ما يصلح
له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون الاستعمال دليل الحقيقة سلمنا لكن هذا يصح لو اثبت الاول
على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة واما ثانيا فلان تمسك المستدل ليس هو نفس الاستعمال بل لان ذلك الكلام له حقيقة
والمتواطئ في المواضع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم وانما قلنا وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان
المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بان الاستعمال في المعاني الاستعمال الحقيقة وفيه ان الا
اعم من الحقيقة والمجاز كما مر واما بانه لو كان حقيقة في العموم لعلم اما بالنقل او بالعقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواتر او احاد
والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان الفرق بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه

مرتبطا وقد يعلم بوجود القرائن كما اشرنا والخاصية موجودة فيها وهو التبادر كما نسمع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم ايضا
التوقف المنافي للاحتياط والدواعي والموانع وحجية التوقف عدم ظهور المخالف وقد عرفته **قانون** صيغ العموم على القول
بوضع اللفظ له كثيرة **منها** لفظ كل واجمع والاظهر عندي انه حقيقة في العموم وارادة الصيغة الاجماعية منه مجاز
مثلا فيه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمعا واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على اطلاقه
وان كان المشهور في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن كلمات الشرطيات والاستفهاميات واما الموصولات
فلا عموم فيها الا ان يتضمن معنى الشرط ويعلم ذلك من الخارج والا فالظاهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يجعل من باب الاطلاق في الجنس
كما سيجيء في المفرد المحلى باللام فالاظهر والاقوى ان ما حقيقة في غير اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة
ثم وكذا النكرات الموصوفات لا عموم فيها نحو مررت بمن او بما معجب لك ومن معنيهم الحاقها بالزمانية مثل لا ترحب عليه فاما
والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام ومن جملة الاصوليين انها عامة في اولي العلم
وغيرهم لا انها ليست للتكرار بحالة كل دعوة الوكيل اتي بعبدي من المسجد فاطلق دونها فاشهر علي اعطاه واحد بحالة اي عبد اي
الجميع فعلى هذا يكون عموم اي عموما بدليا لا في الحكمة كل ومنها متى وحيثما واين وانى ومنها مهما وحيث واين وكيف واذا الشرطية
اذا اتصل باحدى منها واما اذا افردت فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثلا ان وامثال ذلك في مذكورة في تعميم الفعل
وغيرهم المعنيان التبادر فان فهم التبادر يثبت الحقيقة والا وان اقتضاه الحكمة انه تكلم عرفي والا فلا عموم وسيجيء الكلام في بعضها
الا شكال وخلافه ذنبه بالخصوص **قانون** اختلف اصحابنا في افادة ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام العموم في
الى عليه متضح المطلب ونقدم مقدمات **الاولى** المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس
اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع
قطع النظر عن جنس لفظه فمفهوم الرجل ماهية ذات ثبت لها الرجولية التي هو مقابل لمفهوم المرأة هو الجنس ولا اعتبار في تحقق
وحدة ولا كثرة بل تحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير وانه اسم على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم
الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للشيء او الماهية مع وحدة لا بعينها ويجيء مزيد فيما فتذكر والاول
الاسماء التي يتوارد عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ التي المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف والنون وعرضها
من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عن جميع معنى خاص وضع اللفظ له كما انه حصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق
اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني على ملاحظة كل واحد
من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعله يجوز ان نستفاد من ملاحظة لغا ورد المعاني المختلفة على اللفظ بسبب لغا ورد اللحقات
بحسب المقامات ان هنا لا معنى مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد معنى في الكل ويتفاوت بحسب الحالات
ويلزم ذلك في مثل رجل لا معنى الماهية لا بشرط لا يبقى الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها
فلا نقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا
فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى ويقال انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط الا انا نقول

اولا ان مفهوم التعليل لا يترلج مع قطع النظر عن التعين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى اللفظ في التفهيم وثانيا انه ابهم
مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بموضوع للمبهم بل لما ذكرناه وثالثا ان كل اللواحق ليس بعيد معناه عليك ولا يجب
ان يؤثر في المعنى تأثيرا وهنا التوهم وهو الاعراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات وبعضهم ان تنوين التمكن ابهم ما يتم به
الاسم ولكن ليس الغرض منه الا الاستقلال بالاعراب كما في جاءني زيد كقولك رجل جاءني لا امرأة انما يراد به بيان الماهية وكل
اسم على حرفين موجب تمامه وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما سقناه ثانيا
عن التعليل اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر
عن اللواحق اسم جنس موضوع للماهية لا بشرط شيء واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فلا يراد به الطبيعة الموجودة
في ضمن فرد غير معين ومن هنا ظهر ضعف الوحدة الغير المعينة وتعريف اسم الجنس لا يخلو ومعناه ظل الى ان المتبادر من الوضع
التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون اللام والتنوين وغيرهما من التمكن وان خبرات الخاص لا يدل على العام كونه كذلك
في بعض الاحيان لا يستلزم منه فان ذلك لا يتم بشرط التعلم من الحرفة وان قلت انما اخذ هذا وتعريف المنكر منه قلت مع انه منتج
الملاقات القائل لا يتم ومثل المثال المتقدم من موضع قولك لمن يسأل عن شبح يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين
هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا نظر من قال الاسم الجنس موضوع للطبيعة المطلقة فقولنا رجل
جاءني نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكرة قد تلاحظ بالنسبة الى الطبيعة التي يجب ملاحظة حضورها
في الذهن وعلمه في رجل وفي المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفي المثال الثاني باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد
وبالجملة فهنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة وجاءني رجل وجئني برجل والتعليل من المراة
اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى التركيبات لا الى مثل الاسماء
المعدودة لعدم استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس مذكور يجيء التنكير في مثل الطبيعة
فقط باستعماله في الفرد واما الثالث فهو نكرة من حيث المراد منه فرد من تلك الجنس الغير المعين اما كما في قولهم رجلا او عند السامع كما في جاءني
رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة والجنس يكون اسم جنس لا يبقى فرق عنده هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يتجه
جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذ كان رجل اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو متعين للطبيعة واشارة الى الحضور وما في الذهن على الحال
مضيعة مجاز في الاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة حقيقة استعمل في غير ما وضع له وسيجيء في باقي اسماء المعرف الكلام
باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع المجمع التركيبي
او اللام او غيرها يحتاج الى دليل فان لم يكن تلك الملحقات في احاد جميع الالفاظ ليس مسموعا عن العرب بل المرضي فيه من العرب انما هو نوعها
ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاود على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم بعضها على بعض بان يقال مثلا بعض العرب قد
في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لذلك وارادة المعينة ثم مع الالف والنون لذلك وارادة التثنية وهكذا
خلاف الاعتبار فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منكرا ثم عرف باللام او بالعكس هذا قول بلا دليل وتحميله مرجح بلا مرجح من اثبات
شيء خالي عن جميع تلك العوارض ثابتا ونسبته الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانا مفاد ومن

المعنى بسبب لحاق الملحقات بحقيقة ماهية المتخلص بحسب المقامات ولا ريب انهم اشتغلوا بمثل هذه الحروف الثلاثة بعد
التركيب موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف في افادة حصولها في ضمن فرد غير معين ونحو والمانع مستظهر والوضع في منعه
مع ان التشاكل مثل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط وبعد التركيب بعينها في عرضها
في نفس الاسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الدال على الحقائق وقد يلحقه تنوين التمكن كما في
مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة
وتعينه في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الامثلة لا التفات الى الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا الحقه التنوين المسمى بالتنوين الوحدة
فيكون نكرة ولا يبقى اسم جنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك
الجنس وهكذا الجمع واذا الحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد الخارجي فهو المعهود الخارجي
وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله
اليوم اكملت لكم دينكم ومنها يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بعهد اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من
الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع الفرد المحلى باللام الى الافراد المعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة
عليها اللام بلام العهد هذا يمكن ارادة اسم جنس المشترك اللفظي كما هو اصل الاستعمال البعض الا ارجاع الى الافراد الغالبة
كما سنبينه ان شاء الله وان اشير بها الى تعين الماهية فهو لتعريف الجنس يعني من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة
والحيوان جنس ويصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في التعريفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن
ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود بمعنى يطلق المعرف بلام الجنس
فرد ما موجود في الخارج من دون تعين كالمعهودية في الذهن وكونه موجودا من حيث انه مطابقا لما يتعين انه مفاعيله كما في ادخل السوق
وانشر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد
كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات خارجا من المعرف بلام الجنس وهو المذكور في كلام القوم
ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افراده ولا يحتاج الى معرفة اخرى ويفيد ان الاستغراق وارادة فرد منها بالقرينة لا يكفي
معرفة الجنس بل يحتاج الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي هي وعدم امكان ارادة البعض الغير
المعين اليقيني في الاستغراق فالاولى ان يجعل القسم اسم الجنس ان المعرف باللام وبيان انه يقصد باللام محض تعيين الطبيعة ولا ارادة
البعض كما هو اصل موضوع الالف واللام لم يقصد ان يبين منه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس والا ان يقصد به الطبيعة
باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على الكل وارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي وان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع
الافراد فهو العهد الذهني ولا فلا استغراق فيبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي عهد العهود في الخارج في حمل اللفظ
عليه ويحتاج الى شيء اخر والثاني ان حمله على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان حمله على الاستغراق والثالث ما بعده تعلط
الاستغراق انما يعتبر شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة اللفظ او العقل وسيجيء الكلام فيها ثم ان الفرق بين المصدر
والنكرة لمرادي من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والكل انه ابهم يستعمل في كل منهما

قوله ٣
كالداخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية في ضمن جميع الافراد

اعني الا انه من باب جاءني رجل لا امرأة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس تعريفه

للحصة المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فعلى هذا يعامل معه معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان

التعيين والتعريف انما يحصل فيه الا بالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة

بينه وبين اسم الجنس المناسبة له انما هو نفس الجنس وليس للجنس يكون كليا طبيعيا فاعتبر ان الكلي الطبيعي معروض للعموم الكلي و

الكلي جنس فالجنس اقوم واما الفرق بين اسم الجنس واسم الجمع فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف

اسم الجمع الثالث انه لا اختصاص الجمعية بالمفردات بل انه يحصل في الجمع ايضا لا يخفى ان المراد من الجمع من الجنس الموجود في ضمن جماعة كما في

في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بعضية الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي ثلث

جميع الصور المتقدمة فيه حتى لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يتناول الثلثة وجميع رجال العالم

فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد سوى الجمع الكمكس ويراد به الماهية بدون

التعيين كما في قول الشاعر اقوم الحصن ام نساء ... ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا اتزوج الابكار بل الثيبات اذ

اذ الجنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله الا المستضعفين من الرجال

والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان ليس ... صفة للمستضعفين بل ... رجلان و... الجمع

كرجال ... الى ... واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان الفرد المشترك بين كل واحد من الجموع ويجري عهد ... ها

وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من ... بخلاف الجمع فانه

ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به خارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق

بالجنسية بعرض الجميع كان الجمعية بعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس يعني ان الجمع يعرف بلام الجنس فيبطل

الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا عنه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين

حيث نقض بخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه بعيد لان انسلاخ معنى الجمعية

كون اللفظ حقيقة في اللغة كما صرحوا بان فلانا يركب الخيل وان ... فلانا وقد قاله واحد منهم مع ان انسلاخ

لا يوجب انسلاخ العموم على القول بانه حقيقة في العموم كما هو المنصور المعروف فيكون حقيقة لا مجازا ... ان ... المجرد وارادة الجنس

ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي مثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء بجعل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع عليها ولعل

التاني الامر الثالثة قد عرفت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي

بالنظر الى لواحقها فاعلم ان الوضع النوعي فيها اي بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كما في الحقائق والمجازات بحسب الاتحاد

هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام والتنوين او بعضها ايضا حقيقة وايضا مجاز اذ كان وضع المجاز نوعيا باعتبار ملاحظة

انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الهيئة والتركيب فنقول تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي التامل

في كونه معنا حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق ففيه اشكال ويظهر من القوانين

في المطلق ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم المراد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان الشعل

هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصود الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة

المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين

غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على انا نرى من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وان كان احتمله

ويلزم ذلك من بعض من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يتعين

التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني والنكرة والاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب

في اصل الوضع له ولام العهد والاستغراق مجازا واما القول الثالث المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف

بلام الجنس هو الماهية المرادة من ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكرها وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له

النوعية من ملاحظة الافراد عبارة عن ملاحظة معها فلا منافاة كما في هذا الرجل لا امرأة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بعد ... اشتراط البدي

استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة

فانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا سبب انه حال عدم الملاحظة مناف لحال اعتبار الملاحظة ويكن لفظ الموضوع لمعنى بارادة معنى اخر منه غير

حال اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مما يلائمه ويجانبه والثاني قد لا يستلزم المجازية كما في هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه فائدة

اتحاد مع هما لا كونها مع واحد كما اشار في مفهوم الحصر في قولك زيد الرجل فانه زيد رجل ولذلك حمل الاول على المبالغة بان معناه ان زيدا

نفس الطبيعة المعينة والثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة المعرف بلام الجنس وانه حقيقة

في الكل غير صحيح ولا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها مجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس

مجازا في غيره لما مر والتبادر في تعريف الجنس في تعريف الحقيقة والعهد او الاستغراق لابد له من ثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او القول بالاشتراك الا

اللفظي في افادة كل واحد منها وسيما يحتاج الى القرينة والتبادر وحدوثه يحتاج كسيما اصالة عدم ارادة الفرد يعني ذكرا ... من التقريب

في جميع مطابقا العموم ولا يبعد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس المعرف باللام لكن الغالب في استعمال الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية

مختصة الشيء بقي الكلام في النكرة وانه حقيقة والى شيء مثل قولنا رجل جاءني لا امرأة وجاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك انها نكرة حقيقة

مجازا ام مشترك بينها لفظا او معنا ويظهر الثمرة في الخالي من القرينة كقولك رجل جاءني فيجوز ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو مفيد النكرة

الجمهورية فيها لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المطلقة فلا منافاة

الجنس النكرة يكون مجازا ويحتمل كونها حقيقة والاعم تنبيه اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها

حقيقة وايها مجاز فنقول اما اطلاق الكلي على الفرد مثل ان يقال زيد انسان والانسان فقد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلي

زيد احد افراده وشيء بعد سوين الكلي لا التنكير لا يقال مقتضى الاتحاد فان كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان

منحصرا في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاد الاتحاد في الوجود ... الموضوع والمحمول ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا و

لزم الاعم ما يصدق الاخص صدقا كليا دون العكس فحاصله ان زيد والانسان موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان

مع غيره ايضا بوجود واحد و هكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو الذي ... لعل ان الانسان محمول

على زيد مع الخصوصية فيلزم ان زيد لا غيره انسان وليس فيه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه يستفاد الحصر مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه

ولا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان مشيرا بالانسان الى [illegible] اسناده
مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد مع انه من اطلاق الكلي وارادة الفرد وهذا مقصود على اقسام مثل جاءني رجل
وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في قولنا بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون
مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اطلاق العام على الخاص مع قيد الخصوصية مجاز
مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع
للكلي وهو الجنس الشامل للكثير [illegible] مختلفة هي مادة لفظ المفرد بدون اللام والتنوين او اذا دخله تنوين التمكن ايضا اعني للمقابل
في بعض الصور واما اذا دخله التنوين والتنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر بنوع نوعي هو معنى النكرة كسائر الفرد الاخرى
لتنويع اليه وضعا كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاءني رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه [illegible]
[illegible] شخص [illegible] بانه رجل فيلزم تلك النسبة التقييد بها المستفادة من الاداة والتنوين نسبة جزئية هو قولنا
هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كاملا ولا مجاز في المادة ولا في الهيئة كما بيناه ولو اريد [illegible]
هو لا غير بحيث يلزم المجاز في اللفظ [illegible] الاطلاق فان المجيب [illegible] المركب من [illegible] ارادة
الخصوصية من اللفظ ولا يلزم انحصار الكلي في الفرد بمعناه ان هذا الشخص مع الخصوصية [illegible] اللفظ الموضوع للكلي
بل [illegible] المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية
والملحوظ والمفهوم [illegible] الماهية فاستعماله في الماهية والشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم
الحصر [illegible] في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة من فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة
هو الكلمة المستعملة فيما وضعت له المستلزمة في [illegible] التحليل العقلي الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان
واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا
حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لغيره [illegible] ان هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتي ولم يستعمل في نفسه [illegible] ثم استعمال الاسد للشجاع ٣
فان اسدا في قولنا رأيت اسدا يرمي استعمل الا في الرجل الشجاع [illegible] اريد معنى هذا اللفظ في زيد [illegible] الحمل
المتعارف انما التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع يعني ان زيدا شبيه من جهة انه رجل شجاع
بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية
فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث الاطلاق على فرد منه فاطلاق اسد [illegible] زيد
له جهتان [illegible] مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه
من افراد الرجل الشجاع وهذا الامر بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارفي الا بالحقيقة
بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بلا علاقة [illegible] فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي [illegible] من باب
الاستعارة يمكن ان [illegible] الاسد عليه [illegible] افراده [illegible] الاطلاق [illegible] الذي ليس الا من باب الحمل
الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يقتضي كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا مفيد انحصار الفرد على الموضوع واتحاد المستعمل

في

في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة فيظهر لك حال في غيرها من انواع المجاز فاذا قولنا رأينا الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي اطلق عليه الغيث ٣
ادعاء بعد ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو هو [illegible] اريد منه النبات خاص الذي [illegible] اطلاق الغيث بعد
حمله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولاجل هذا [illegible] بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في [illegible]
بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص [illegible] الكلي في الفرد ان كان من باب
الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلاق العام على الفرد باعتبار [illegible] منه
فهو حقيقة كما يظهر ان المجاز لابد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارفي الا
[illegible] فهذا الكلي في فرد [illegible] استعمال في الخصوصية [illegible] متعددة [illegible] وان كان [illegible] المتعارف انما هو [illegible] الخصوصية
ومع الانسلاخ [illegible] الموضوع له [illegible] الحمل المتعارفي [illegible] الكلي على افراده [illegible] الفاظ على [illegible]
الحمل المتعارف [illegible] المجازي [illegible] في جميع [illegible] قولنا ان العام اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معنا
ادعاء كون العام منحصرا في الخاص [illegible] الى ان [illegible] فان ارادة الخصوصية هنا لا يمنع استعماله في خصوصية [illegible]
[illegible] الخصوصية [illegible] الحقيقي والخصوصية [illegible]
استعماله في خصوصيات المتعددة [illegible] في هذا الشخص وعلى هذا يتفرع [illegible] اللام الذي
[illegible] العهد الخارجي حقيقة [illegible] من هذه المادة [illegible] اللام للاشارة الى شيء [illegible] وذلك ٣
[illegible] الحمل الذاتي [illegible] تعريف الحقيقة او الحمل المتعارفي كالعهد الخارجي [illegible] معناه الحقيقي ولا ينافي [illegible]
باللام حقيقة في تعريف الجنس [illegible] في العهد الخارجي [illegible] مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا [illegible]
اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للكلام [illegible] فان اشير باللام الى الفرد [illegible] العهد الخارجي [illegible]
[illegible] ان يراد [illegible] الطبيعة المرأة والفرد [illegible] من ان المفرد المحلى باللام اذا استعمل [illegible] فرد [illegible]
الذهني فهو حقيقة [illegible] من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المفرد [illegible] الجنس
للطبيعة [illegible] المتحققة في الذهن [illegible] ملاحظة الافراد [illegible] ارادة الطبيعة باعتبار الوجود [illegible] معناه [illegible]
ان الطبيعة المرأة من ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة [illegible] باعتبار وجود الافراد [illegible] في ضمن الافراد
الموجودة انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ [illegible] اللفظ الموضوع للكلي [illegible]
كالمنون باللام مضافا الى انه لا يفيد لوجود الكلي في ضمن فرد ما [illegible] الا في ضمن فرد معين مع ان المفرد باللام قد وضع للطبيعة [illegible]
في حال عدم ملاحظة الافراد [illegible] من المواضع كالشرط
واكثر من [illegible] في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعماله [illegible]
الوجه [illegible] وما ذكره من كونها حقيقة انما كان من جهة [illegible] من جهة الاطلاق وهو [illegible] فيه [illegible] حمل الطبيعة على
والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يتحقق في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد [illegible] من المفرد باللام [illegible] الجنس
هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد [illegible] تحقق الطبيعة [illegible] المراد بالمعرف باللام انما الطلق واريد منه العهد

عن الطبيعة شرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا يخفى عليك ان الارادة مفهوم فرد ما من الجيد

ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له ثم مصداق فرد ما متحد معها في الوجود ... فهذا من باب اشتباه العارض

بالمعروض فان قلت هذا بعينه يدل على ان جنس يرجل فانه اريد به الهيئة مع الوجود في ضمن فرد ما يفيد مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما

قلت هذا انما حقيقة ولم ... كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة المؤكدة وقياسا لاسم الجنس ... من جهة الفرد

مع الشرط ... فرد ما وهو ... الى الطلب الكلي ... الفرد فالمكلف مامور بايجاد الطبيعة الرجل الكامل

فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج يتعين المطلوب فلو اريدت من رجل جنس رجل الطبيعة الموجودة

في ضمن الفرد فهو مجاز ... لعدم الوجود بالفعل ... الاطلاق بالفعل على هذا الرجل يشير الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد ما

مثلا ... رجل فان اريد منه النكرة ... هذا الرجل لانه المطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل انما هو مصداق فرد ما لا مفهوم

فرد ما موجود في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس ... حقيقة لا اطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم ... العهد الخارجي

من حقيقة الجنس وهو اولى بالوجود ولعلهم ... ان هذا المطلق ما ... الفرد بخصوصه ... فلان هذا ... ما

الخصوصية كما بيناه فان قولنا هذا الرجل ... من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة ... لان المشار اليه المراد

هو هذا الرجل ... يكون مجازا ... ان ... المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني ... انهم ... الاحكام المتعلقة

بالطبايع على انواع منها ما يتعلق بالهيئة ... الجنس ... مثل البيع حلال ... والصلوة واجبة والصوم حسنة

... كذا ... فان ... الى ... قبل تحصيل الهيئة ...

واشرب ... وفي هذه الامثلة ... الماهية في ضمن الفرد والاتيان ... المنهية ... بالذات

من باب المقدمة ... حقيقيا اللفظ فالمتعلق بالاوامر من قبل القايل اشرب ... الطبيعة ... الى الشرب من دون

الثالث الى فرد ... يكون فرد ما ... بالشيع وهو عين المعرف بلام الجنس ... فرد ما ... فلو ان هذا ... هو على

اللفظ فان قلت ان ... ذكرت ... ان المعرف باللام مستعمل في فرد ما ... ان ... بعينه

ان ... المشار اليه ... في ... المعرف بلام الحقيقة لو اطلق على الافراد باعتبار ... الذهن المطابقة لذلك الواحد

حقيقة ... المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع الحقيقة ... في الذهن ... باعتبار كونه معهودا والذي هو ... الحقيقة

مطابقة ... على ... الى ... في موضع ... انما المطلق على الفرد ... باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه

في موضع ... ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس

والحقيقة ... الجنس ... وهو العهد الذهني ... الكل ... الافراد وهو الاستغراق ... مضافا

الى ... في مواضع ... ان ... المعرف بلام الحقيقة ... الواحد ... السوق ... اسامة

... حقيقة ... الاستعارة ... ان لفظ الاسد موضوع

للحيوان الشجاع ... الرجل الشجاع والحيوان المفترس ... فان استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت

رايت اسدا يرمي حقيقة ... مجاز ... في ... حقيقة كما اذا رايت بالافتراس

المراد

... اذا ... وكذا اذا قال القايل اكرمت زيدا او الحمت ...

ما ... في بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة ... ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ... حقيقة

... اللام الجنس ... الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما ... مجاز ... انه حقيقة ... الاعتبار ...

من ... كيف ... في ذلك ... هذا الكلام ... على اجتهاد ...

... على ... الاعتبار ... الحقيقة ...

... الطبيعة ... الاتيان ... الجنس ...

... فرد ما ... الحقيقة ... في نفس الموضوع له ... اللفظ

ويطلق على ماهي

... الفرق بين الاطلاق والاستعمال ان الاطلاق ... بالاتيان ... الاستعمال ...

... الشيعة ... في قوله ... رجل ... هذا الفصل ... رايت اسدا ... كذلك

تحقق المقام ... في باب الاستعارة وان ارادوا ... فرد ما ... جميع الافراد وهو حقيقة ...

... حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له ... الافراد ... في ضمن الفرد ...

... في بيان ... صيغة افعل حقيقة في ... بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح ...

... حقيقة ... الايجاب والاستحباب ... المشترك ... ذلك بانه ... على هذا ... لو

في ... لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز ... من ان ذلك انما ... الفرد مع قيد الخصوصية ... على

والموضوع له عام

... صيغة افعل ... بالنسبة الى ... عام واما بالنسبة الى الهيئة ...

... اسناد الفعل الى ... الطلب ... الى ... من حيث قيام ... بالنسبة ...

... بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية ... من المتكلم ... الموضوع له ... من الجزئيات ...

في وضع ... فاذا استعمل الصيغة في المواد الخاصة فهي مستعملة ... في ما وضع له ... من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ

الموضوع باعتبار ... الجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات ... كل طلب خاص ... الطلب خاص ...

للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة ... زيدا ... اضرب ... مستعمل فيما وضع له ... الصيغة

... النسبة في ... من الوجوب والندب والطلب الراجح ... الى نفس ما وضع له ... القول بان ذلك استعمال العام

في الخاص ... عليه ... هذا القول ... بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب ... الايجابي ...

المفهوم ... الوضع ... الموضوع له ... استعمل في ... الايجاب ... زيد ... اكرا

... في نفس ما وضع له ... والندب ... الطلب الراجح ... في هذا المقام ... الوضع ... الطلب

... الوجوب والاستحباب ... الرجحان ... الطلب الراجح ...

... الطلب ... الامر ...

... الطلب ... الوجوب والندب ... في الوجوب او الندب فيكون مجازا

وان اراد القدر المشترك المشترك من الوجوب والندب عقيب الامر الذي بين الامرين في نحو كلام السنة من انه حقيقة فيهما على الظاهر

في الموضوع له وظهر بطلان كلام المجيب والعلامة اراده ذلك فهم لو تفرغ في استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول

اعني الطلب الراجح الخالي من ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا تعين مجازا كما يلزم من القول بوضعها للوجوب او

فقط انتهى فعليك بالتامل في موارد اطلاقات اللفظ وتمييز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى صراط مستقيم المرابعة

مقتضى ما ذكرنا من النقد في الجمع انه لا يكون عموم الجمع بالنسبة الى جماعات كالفرد بالنسبة الى الافراد فان معنى جماعة اذا عرف باللام

ما يعم منه الاستغراق لابد ان يراد استغراقه بجميع ما يصدق عليه لفظه فيكون عمومه شمول الجموع فيكون مفهوم جاء العلماء جاء جماعة من جموع

الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز تخصيصه الى ما تحته رجل او رجلان او رجلين انما ينتهي الى غيرها من جاءوا او بعضهم بعينهم جميعا الى

تصدق حتى على صح من الجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى يجيء الواحد والاثنين فلا يصح جمع الرجال باعتبار جميع افراده

واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جمع فيدرج فيه بعضها ثم من الاربعة والخمسة وما

فيدرج فيه ايضا بعضها باعتبار الاوصاف فكل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات فيه من اعتبر فيكون واحد

لكان تكرارا محضا ولذلك نرى الائمة فسروا الجمع المستغرق انما بكل فرد فرد واما الجموع من حيث المجموع واورد عليه ايضا بالنقض بقوله تعالى

ويكون بالايام ومن وكما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحرب والامة في الآيات تعاقب متفرقة متفرقة ولم

للاخوات المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم عليه وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على واحد

من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من حكم بالاكرام العلماء لابد ان يلاحظ ثبوت الحكم

مرارا متعددة وهو بطريق جزئيا وان اريد انه لابد ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه لا يكون فهو

وان اريد ان لنا ان نفرض الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يقدح على انه يجوز ان يترتب على عدم توارد الجماعات وافرادها كيلا يلزم التكرار

فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتبار النسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه على معناه الاصلية من اعتبار

الجمعية والحكم انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما افادته بالنسبة الى الجموع من حيث الجموع فلا يقينية فيه فيصح ان يقال اذا كان هذا

اذا كان الفرد مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت بذلك كل واحد منهم درهم اذا تحقق هذا فقد اتفق الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف

بين اصحابنا في افادته العموم ولا يعتبر في ذلك ما حكاه عن جواز ارادة الجنس والعهد ويخرج بلا كلام المتبادر هو العموم الافرادي

فيستلزم مع منه بطلان الجمعية فان كان هذا مستقلا للصيغة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الاول كان يستفيد الاصل المتقدم في المقدمات

من ارادة معنى الجمع على طريق المعنى المجازي وكيف كان فالدليل عليه كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق والتبادر

وجواز الاستثناء مطردا الا في مواضع الاستثناء لا لاستعمال ارادة العموم عند التكلم وما مقيد المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ذاتها

ملحوظا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا لجواز المعلي وسببا لكان ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى لما لا جواز الاستثناء مطردا على العموم

وذلك جميع المتأخرين وجمهور الاصوليين ومن فروع المسلمين قالوا وصف المفرد او وطن البلد فان كانوا محصورين وقف اليهم جميعا مع الاشتراك

فيعرف الى ثلثة فصاعدا لان الظاهر يتبعه على ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تصحيحهم مثل المفرد باللام

الى الاكثر محققين القول بكونه حقيقة في الجمع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد استثنى من بعض المفرد

بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فذهب الى انه حقيقة في الاستغراق ولعله يبني في وضع الصيغة التركيبية للاستغراق والا ظهر

عندي كونه حقيقة في الجنس المتبادر في الحال من قرينة العهد والاستغراق ولان المعرف له موضوع للصيغة لا يشترط اذا خلا عن التنوين واللام

واللام موضوع لمطلق التعيين والفرق بين نوع الزيادة تعليقه بالاثبات وحاصل هذا الاشكال يرجع الى اعتبار الوضع لا

في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية في وجود التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التركيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة

بالترجيح الا انه يمكن ان يتوقف التقريب بعد الرخصة النوعية لما سلف في انواع الاشارة اما لا اذ اتجه المتكلم بالنسبة الى الكل مساوية فلا يجري اصل العدم

في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا غير والاصل الحقيقة لا يثبت حقيقة في الصيغة التركيبية فالاولى التمسك

ثم يمكن الاستدلال ايضا في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس حقيقة فيه انما يتوجه او بكونه احد المعاني المشتركة بينها اللفظ الا ان انا بان

كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويعني الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق فقد

احتج ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف في كل موضع وان لم يوجد هناك قرينة ارادة خلاف العموم الا

الرجل الا التميمي او اكرم الرجل الا الفقهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني الرجل كلهم فضعيف لان عدم

الاجمع الاحياز ونشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا

منهم من الاخفش اهلك الناس الدرهم الابيض والدينار الاصفر واجيب بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد وعلى الجمع

جميع الافراد وفيه لا يفيد ما عرف من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين وفيه انه لا يدل على

عموم المراد لاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ العموم ويخرج على القرينة لا يمكن جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق

مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر حكم الاستعمال

في الجواب عن الوجهين ان الحكم انه لا يحمل الا على الاستغراق انما هو المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ولا اذا ارادة التعريف

على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها لا يظهر منه فلان منهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل فيه كان

مجازا على حقيقة العموم التي هي شأنه والدليل لا يثبت الا ارادة العموم في الجملة وهو نحو الشائع فيه فانما هو مبني على الاشتراك

او على الاطلاق على الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانه فيهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لا يلزم ما ذكره من كونه حقيقة

تعريف الجنس ان الحكم انما تعلق بالطبيعة من حيث هي والفهوم انها لا تنفك عن شيء من افرادها فاثبت الحكم لكل فرد منها والقول بان الطبايع

انما يصح تعلقها للاحكام باعتبار وجودها في الخارج بل الطبايع بنفسها يصح تعلقها للاحكام وتتصف بالحسن والقبح وغاية ما يمكن

ان الله لا وجود لها الا بالافراد وبينما انه قول بتعلقها بها فلا منافاة لشيء ولا يتراد ان لا يكون معها شيء فيمكن التكليف بها اذا

المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصح تعلقه ان يتمكن منها اشتراك في ضمنه ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق الحل والجواز

وهكذا سائر الاحكام حيث لا استنباط في الوجود فيبطل التكليف وذلك لا يتيقن عدم التخيير في الاتيان بالاتيان بالفرد ان يحصل الطبيعة في ضمن

فتمنع اصل الله البيع فلا يتوقف الحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه افراده ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلك اخر

العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال ان الطبيعة لما لم يكن تعلق الحكم بها ولا بعهد خارجي لكون مراد بالفرض ولا فائدة في اذا

فرض للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي ويجيء واما المفرد

فالكلام المراد بالطبيعة بنفسها مسند العموم باعتبار الطبيعة على ما اختاره وباعتبار الحكمة على التقرير الاول ثم ان التفصيل الثاني

فلا يتضح القواعد اذا احتمل كون اللام للعهد وكونها للجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد [illegible]

فقد تقدم قرينة مرشدة اليه ومن فروعها لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود [illegible] بحيث يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم

[illegible] اذا حلف [illegible] لا يحنث بالصحة وهو الاخص وهذا يتم حيث لا يكون الاخص معهودا [illegible] الالف اللام قد علم

الاستغراق منها [illegible] بل لا يحنث بجزء القيد والكلام فيه كالسابق اذ لو كان [illegible] عليه [illegible] الا ان الغالب خلافه

خلاف السابق فانه على العكس اقول [illegible] ان الحقيقة في الجنس واصالة الحقيقة [illegible] الى القضية نعم [illegible] اصالة البراءة

الواقع العهد [illegible] الواقع على الجنس او العموم [illegible] التحديد على الجنس [illegible] فلا يجب علينا [illegible]

[illegible] في احكام الشرع كثيرة [illegible] شرب الماء مع المناقشة في علم كونه [illegible]

فيه [illegible] بالحملة فاصالة البراءة [illegible] على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد [illegible] على العموم مع ان

[illegible] على العهد [illegible] في الجنس ان اريد [illegible] العموم [illegible] وان اريد به ما يشمل المعهود [illegible]

اصالة البراءة ومقتضية التشكيك ان حمل على العهد في علامة على الاعم من الاخص [illegible] اصالة البراءة قد [illegible] على العموم مع انه لا

قوله فلان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا الكلام مع انه لا [illegible] ما ذكره الاعلام [illegible] في المعهود لعدم العلم [illegible]

في العهد فالاولى ان يقال في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم [illegible] اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد او العموم [illegible]

[illegible] ثبوت الحكم [illegible] عليه انه [illegible] الجنس الارادة وجوده في ضمن فرد ما [illegible]

[illegible] بالجنس ما يلزم العموم [illegible] عليه الانظار [illegible] واما قوله فلان تقدمه قرينة مرشدة اليه [illegible]

[illegible] تقدمه انه [illegible] قرينة معينة لاحد المعاني [illegible] ارادة [illegible]

بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية تجوز ارادة العهد [illegible] المقام [illegible]

واحد من المعاني المشتركة [illegible] ارادة احد المعاني من المشترك [illegible]

المرام [illegible] الى الافراد الشائعة [illegible] الافراد الشائعة [illegible]

المتعارفة [illegible] في مثل العهد [illegible] الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة المذكور [illegible] والتقدم

يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة [illegible] يكون التقدم قرينة معينة للارادة [illegible] التقدم

في الذكر لا يعين ارادة المذكور [illegible] في [illegible] المتعارفة [illegible] للالف واللام [illegible]

اللفظ اليه [illegible] الى الافراد الشائعة [illegible] الكلام في [illegible] الى الافراد الشائعة [illegible]

على ثبوت الحقيقة العرفية [illegible] اللفظ في الافراد المتعارفة [illegible] الحقيقي [illegible] المرام في [illegible] حقيقة اللفظ

او العرفية [illegible] الحقيقة العرفية [illegible] في جميع الافراد النادرة [illegible]

[illegible] الحقيقة العرفية [illegible] حقيقة [illegible] في المعاني المتعارفة [illegible]

[illegible] في احد المعنيين [illegible] بالنسبة الى [illegible]

[illegible] الاستعمال [illegible]

[illegible]

الثالثة ضبط العدد [illegible] في احد معاني المشترك في توجيه المعارضة [illegible] باصالة الحقيقة كان الارادة [illegible]

فان كان تحقق الحصول على تقدير [illegible] وفي الباقي مشكوكا فيه وذلك [illegible] الشمول او احد معنى المشترك بسبب استعماله

في اللفظ على اي التقديرين انا نقول هنا [illegible] ان [illegible] جعله معيار الكلام هو هذا المعنى [illegible] في ذلك [illegible] مع ارادة [illegible]

ذلك [illegible] الكلام في تعيين المقام [illegible] العهد [illegible] الشمول [illegible] بين العموم [illegible]

الى الحكمة [illegible] على جميع معانيه [illegible] الى دليل [illegible]

مقصودة فانها [illegible] في الثلثة [illegible] الاولين معلوم وكذا الثالث [illegible] فان العام يرد على خاص [illegible]

[illegible] ما احتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر من الحكيم [illegible] القلة [illegible]

[illegible] على [illegible] الحكيم [illegible] على الجميع [illegible]

واجيب عن الاول بان [illegible] معلوم الارادة [illegible] وهو [illegible] في الحكمة ومن التابع

[illegible] حقيقة في كل واحد من المراتب [illegible] المشترك [illegible] على جميع المعاني [illegible]

[illegible] بالتحقيق [illegible] التحقيق ان [illegible] المشترك [illegible]

[illegible]

[illegible] في ايام [illegible]

تحقق ذلك [illegible] عند المتكلم [illegible] عند المخاطب كما في قوله [illegible]

العموم [illegible] من المثالين الاولين [illegible]

[illegible] بيان الحكم [illegible] من معرفة [illegible]

[illegible] في الجواب المذكور [illegible] الحكمة لعدم [illegible] الى الصورة الاولى [illegible]

[illegible] بيان العدد [illegible] في هذا المثال [illegible]

[illegible] الى البيان [illegible] في المثال المذكور الى الذكر والفصل [illegible]

ان الحق في مثله بيان حكم [illegible] في بيان الحكم [illegible] على الجواب المذكور بالنقض

[illegible] بالحكمة [illegible] على العموم [illegible] الى الحكمة [illegible]

[illegible] في قوله احل الله البيع [illegible]

الكلام في حكم جميع [illegible] في قوله [illegible] الحكمة [illegible] العموم

[illegible] عدم [illegible] الى حمله على العموم [illegible]

[illegible] في ضمن فرد [illegible] من باب [illegible]

[illegible] عليه [illegible] التخيير بين الافراد [illegible]

[illegible] الاكثر [illegible] في تحقق المسئلة [illegible] المراد بالجمع المنكر في الكلام [illegible]

وهذا لا مدخلية له في اللام [illegible] الا ان [illegible] اشارة الى [illegible] المشترك اللفظي كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ٣

اما الصورة الاولى [illegible]

نستفيده ٣

[illegible]

باقل الافراد [illegible] الامتثال

[illegible]

المتكلم المبهم عند المخاطب او بخروج الطبيعة المبهمة حملا على الاول لا بيان بحمل على العموم لئلا يلزم [illegible] في الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالاقل [illegible]

محصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي [illegible] بين المتيقن ثم لا بد ان يعرف ان [illegible]

[illegible] الصورة الاولى بل التعيين هو الاول وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر هو [illegible] الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالاقل

ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او يتوقف البيان ان كان [illegible] ثم ان ما ذكرنا [illegible] يقتضي الحمل على العموم [illegible]

انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضيا لحكمة والا فقد يكون مقتضاها الاجمال اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانها [illegible]

فبالجملة [illegible] وقت الحاجة يحمل على العموم ثم ان كلام [illegible] في ان الا [illegible] الارادة والباقي [illegible]

[illegible]

الي ساير القيود فالتقييد في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للقيعة لا شرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة

والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مرت الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته ملحوظا لا خرافي هذا الكلام بتقييد بارادة فرد واحد وهذا

نحو حيد عن الاطلاق بالنسبة الي ارادة الوحدة ولكن يتبقي بعد حكم مطلقه بالنسبة الي ساير القيود فلو صلا اعتق رقبة مؤمنة فصيل هنا

فيان الطبيعة ويبقي الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الي ساير القيود وهكذا وبذلك ... في باب المطلق والمقيد ... الوحدة فمن يكن

كلام [illegible] في الفرق بين المطلق والنكرة ... باعتبار الحيثية فرقه منهم بالنسبة الي عدم اعتبار الوحدة ... باعتبار ملاحظة الوحدة العامة

للطبيعة فانهم وقد ... **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثني والمجموع ... فان عموم المفرد ... اثنين اثنين ... فرد وعموم المثني يشمل ٣

فرد فرد ... منهما الي واحد ... الاشياء المعدودة ... الافراد

واذا وجد منها واحد ... في الافراد واما عموم الجمع ... الافراد

نعم قد يتفاوت ... بان الذي هو الكثير بجمع الجمع ... باعتبار الشمولية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد ... في عموم الافراد ... في الافراد واما الجمع المنكر المنفي

لا الجنس ... الافراد ...

في الافراد ... في الشمول ... المفيدة في جميع ... العموم ... الجنسية ونفي الجمع

الواحد واثبات الواحد والاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف ... في المفرد ... في جميع ... الافراد ... وانبات الجماعات ونفي الجمع ٣

قانون ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال ... من المحققين ...

... الاحتمال ... الاستدلال ...

... الاولى ... السؤال ...

... الاول ... في نفس الامر ...

اما الاول فلا عموم في الجواب ... في نفس الامر واما الثاني ...

ان الجواب ... العموم ... ترك الاستفصال مع ... علي ... كذا

والاحتمال ... العلم ... العلم ... عدم العلم ...

... الاحتمال ...

... العلم ... عدم ثبوت العلم ... الحقيقة ... في المقام

كلام ... اليقين والشك بالنسبة الي ... من العلوم ... اليقين ...

... اليقين ... ان هذا الشك ... اليقين ... اليقين السابق ... ٢

... الشك في ... اليقين بالشك ... في ... الشك

من جهة هذه ... الشك مع عدم العلم ... اليقين والشك ...

... وان كان ... الشك ...

... عن شيء ... ان ... ان ... اهـ

ظم

معلوم لهم مرتبا ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بذلك من المعلوم لا يوجب ... الحكم ... من ... العلوم من اجل استصحاب عدم العلم

وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا ... حال من ... الاشياء من جهة المعلومية لهم ... ومنها ما هو ... ثم اذا لا نعلم ...

ان في ... لا نعلم حاله من الشؤال ... العموم ... واما الثاني وهو السؤال ... العموم ... الحكم ...

اليه ... ان يكون المقام مقتضيا ... السؤال ... الحكم بالنسبة الي بعض الاحوال ... الي وقت الحاجة مع ...

الاصل ... مع ثبوت الظهور في العموم ... العلم بكون المقام ... في ... العموم واما الثانية ...

... السؤال ... العلم ... اهل ...

... في مادة مخصوصة ... كيفيات مختلفة ... الحكم ... سؤاله

... الاحوال ... العموم ... في المادة المخصوصة ... الحكم ... الاستدلال واما التعدد

في ... الاحوال ... في ... رمضان ... العلة ... المفهوم

في باب القياس ... الاوقات ...

... النبي ... الاستدلال ...

... **قانون** المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب

المشافهة مثل يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس ... الخطاب ... انه اجماع ...

... الحق هو ... ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا ...

بجواز ... التكليف ... الكلام النفسي ... التكليف ...

... المعدوم ... الطلب ... تعلق ٣

... التكليف ... التكليف ...

... العقل ... كون ذلك

... الخطاب ... والمعدوم ...

... المعدوم ...

من المعدوم ... الخطاب ... التعليق ... الطلب ... في المعدوم

لا اقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الي اعلام الموجودين بان المعدومين حين يصيرون مكلفين بذلك

حين وجودهم وبلوغهم التكليف بالفعل باتيان المطلوب اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل انت وزيد تفعلان كذا

... الموجودين بان المعدومين ... مكلفين ... ذلك ...

جميع الخطابات الشفاهية ... التكليف ...

في ... معلقة علي شرايط التكليف ... بالنسبة الي ... المكلفين ...

استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ... الخطابات ... الشرايط ...

بالعواقب وقد بينا وبيانات الاوامر بمنزلة الشروط فلا يفيد ان الخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط
هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا يتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصولي الواجبات هي الالطاف في حصول
التشبيه بدليل لم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء كان ذكر الشرط في اصل الخطاب او ثبت من دليل خارج ثبت لزوم ان
العين الحقيقي والمجازي في الخطابات الشائع فيها على ما ذكرت عليه والخطابات الشرعية مثل الشرط والمقاصد واما الثاني فمعدوم
المعروض انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب الا بخبر وما ذكرنا يظهر
ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى ان في كتاب الله يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل اليه
والمراسلة
الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ويطيعه مثل هذا الكتاب بلا وجه اذ لا يتم الكلام في المكاتبة
معناه هو ما ذكرنا لانها لا تصح الا الى الوجه الفاهم اذا او بعد الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من المكاتبة الحكم هو العلم على
الخطاب
لتحمله من الاحكام من باب الوصية والتعلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يليق ولا يليق لله ان يخص ذلك فانه قلت فانا نمنع
ولو على سبيل الى ان فالتي ثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله ورسوله كما تقسم اذا وجد
بعض من غير السبب متطلبين بجميع الاحكام واخبر رسوله وخلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور والقول في
الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار للموجودين حال المعدوم وذلك يقتضي ادعائهم الاجماع على الاشتراك اصلا انا لا نقول بها
المعدوم بعد وجوده خطابا لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في حكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة
في ذلك الدال على التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا يقتضي اخبار الموجودين بان المعدومين
مطلوبون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله لهم وقلنا بالاشتراك مع دليل آخر من
الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين الفريقين بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في الخطاب للمتقين من الموجود او المعدوم
الشمول لهم وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظاهر واراد غيره من غير قرينة قبيح فان
يتوجه الخطاب المعدوم بعد لا بد لهم ان يتبينوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص من اصطلاح زمن الخطاب بل لا يجوز لهم
ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على الشافعين التفحص والاجتهاد في تحصيل فهم الشافعين وطريقة فهم ادراكهم ولو بضميمة الاصول
منها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الا واحتمال ذلك وربما يذكر ثمرة اخرى وهو ان شرط
اشتراك الغائبين الحاضرين في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلاة الجمعة على
الحاضرين مع كونهم مصلين خلف النبي صلى الله عليه وسلم او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم
السلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشموله للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على عدم اشتراط الحضور والامام او نائبه بخلاف
لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون السلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدية منهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف ولا يتمسك به اذ
اعتبار الاتحاد في الصنف لا يعرف القائل ولا يحيط ببيانه وبه يحتمل خلية كونهم في عصر النبي صلى الله عليه وسلم او انهم كان صلاتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية
محسوسة التفاوت بذلك وعلم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت فما يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا لا يصح
وحينئذ فحصول السلطان او نائبه ليس شرطا على القول باتحاد من دليل خارج من اجماع او غيره في نفي الوجوب على القول باشتراط السلطان او نائبه

بالاطلاق الاية واستدل بعض على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية سوى الغائب
مع حصول الشرط بوصف ما الواجب بالنسبة اليهم فلا يتقيد هذا الشرط ثم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في رفع
الاشتراط لعدم التقييد بالية والمطلق ما داموا المشروط واما سلمنا ان القرائن الاجماع ثبت على الاشتراط الا انا قد وقع فيه النزاع لا يصح به الا من يدعي
الاجماع في كل واحد واحد من المسائل العلمية اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المسلم لبيان من يجيء بعد ما به
الاشتراك لا يمكن في ظاهر ان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه يكون اولا لم يقع النزاع فيه مشتملا وما وقع فيه النزاع مشكلا في
المقام ان المستفاد من الاوامر هو ثبوت الاشتراك ثم ولو ادعى الاجماع بالخصوص في كل واحدة واحدة والواجب المشروط بالنسبة
الى واجد الشرط مستلزم بالنسبة الى الفاقد ولا مخالفة في ذلك لان من حضور والنسبة من حيث هو كلي ويعد الفاقد للشرط غير الواجد بالنسبة اليه
كالوصف الواجب في زمان الحضور وتحصيل الشرط يقتضي زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما هو من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف
الصنف فلو فرض في زمان النبي صلى الله عليه وسلم اسر جماعة من المسلمين جمعة في ايدي الكفار واذهبوا بهم الى بلاد الكفار من دون حضور امامهم في صلاة
فلا ريب انه لا يجب عليهم صلاة الجمعة حتى على القول بالاشتراط ولو فرض حضورهم مع صاحب الزمان في هذا اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب عليهم من اول
انا فقد الصلاة فان الكلام في ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه لا الصنفية والحضور في ثبوت الاشتراط الاخر
بين القول بشمول خطاب المعدوم وعدمه وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه وتجويز احتمال مدخلية كونه بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم
فلا يقدح منشأ الشرط لا ما يدعي اذ امثال ذلك ما لا يحصى ولم يقل احد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين القول بتنويع القول بالاشتراك
مع حصول الواجب مفهوم وجود الشرط ثم بعد تحققه مع ذلك مشكوك ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فانما استدل الكافي في الشرط على المثبت بالاطلاق
الاية مثلا فيمكنه ان يقول ان الخطاب مخصوص بالحاضرين حال الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لانهم كانوا واجدين شرط حين الخطاب وبحق
هذا فلا يجب وان كان الخطاب مع الغائبين ايضا كان واجبا عليهم قطعا خطاب من الحكيم بالذكر مرادا ومطلقا فلما استدل باطلاق الاية يدل على نفي الاشتراط
عندهم والجواب ان الخطاب مخصوص بالحاضرين ويدعيه فمع ذلك يرد ذلك عليها او ما يوجب الاشتراط من كون ذلك مطلقا بالحاضرين وهو منتف عن الغائبين
فلا ان يستدل بعد شرط الفقدان دليلا ان فاذا اعرض ذلك الدليل بعدم الاطلاق فيجاب بان الاطلاق في متوجها الى الغائبين فيرجع الثمرة الى
من فروع الثمرة الاولى وهو ان خطاب الانام مع الغائبين يجب ان يحملوا على مقتضيه فكلما يقتضي الاطلاق ان الحاضرين على الفرض لم يكن كل وحمله مطلقا
من ذلك هذه الثمرة بعد تفسير شرائط اتحاد الصنف عندهم يكون ما وقع فيه النزاع ووقع الاجماع على عدم الاتحاد اذ لا نزاع ان صلاة الجمعة مثلا
والقدرة
واجبة على الشافعين لانهم كانوا مصلين مع الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة
المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدوم من الفاقد من لذلك فلا اجماع على مشاركتهم كثير القول بشمول الخطاب المعدومين على القول به حيث الرجوع
وفقدان
عليهم الا من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية وبه يظهر ان المراد فيما شاركه فان كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت هو ما
من وجوب الصلاة عليهم دام هو والفرض من الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وسلم او من نصبه فانما نفقد هؤلاء الشافعين ذلك المنصب سيما فرضهم او ممنوعيتهم من ذلك
بل فوت النبي صلى الله عليه وسلم او وفوده فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم مع الراكبين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فانما الحق القول بشمول
لهم الا ان تبين القول بشمول الخطاب المعدومين معها على الفاقدين سلمها من الفروع
المعدومين بوجوب الصلاة على الفاقدين منهم ايضا لا حمل العموم فيجوز اعتبار الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب من قرائن التعلق
القول
بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاصه بالموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على

واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة قد كانوا بعد النبي صلى الله عليه وآله وما ورد في ان كثيرا منها [illegible]

ثم نزل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مدفوع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع انه [illegible] يا ايها الذين آمنوا لا تسئلوا عن اشياء

من قبل ولا ريب ان ذلك مجاز اريد به مقام التبليغ ولا يختص التبليغ بالخطاب كما لا يخفى ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الامر بالتبليغ

بعد قوله يا ايها الناس [illegible] يا ايها الذين آمنوا [illegible] بعد قراءة [illegible] مع ان [illegible]

لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه الخطاب [illegible] ملاحظة [illegible] بعد قوله يا ايها الذين آمنوا [illegible]

فوق صوت النبي وكذا في الآية الثانية مع ان على المكلفين مأمورين بذلك [illegible] والكافرين لا يعقلون ذلك وكذا احتجاجه بمثل قوله [illegible]

به ومن بلغ وعدم اختصاص الانذار في الخطاب [illegible] قوله فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلافه اريد ادل [illegible] واهية [illegible]

سخيفة [illegible] لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم اعلم [illegible] ولا ريب انه مجاز اريد به الاخبار [illegible]

[illegible] والاشتغال بكتب الاصول [illegible] وتحقيق ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن [illegible] الكتاب والمبلغين [illegible]

[illegible] بهذا الوجه [illegible] الكتابة [illegible] من [illegible] الخطاب الى انتهاء التكليف [illegible] ان المكتوب اليه [illegible]

[illegible] ومنه الى الغير من حيث هو [illegible] من المقصودين بالخطاب [illegible] ان ذلك [illegible]

ولا يستلزم ذلك كون الخطاب [illegible] بالنسبة الى اهله [illegible] في زمان [illegible] بتلك الالفاظ مع المعدومين

[illegible] في الازمنة المتأخرة لا يتحقق [illegible] من الله [illegible] الاذهان [illegible] طريق الابلاغ [illegible]

الحكم وهو مسلم [illegible] من حيث هو [illegible] الخطاب [illegible] المعدومين [illegible]

[illegible] الغائبين عن مجلس الوحي لان الخطاب من الله [illegible] الامكنة [illegible]

[illegible] والغائبين وكيفية [illegible] الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا [illegible] في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف

[illegible] في مجلس الوحي كان قرينة [illegible] عن الغائبين [illegible] من القول [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible] تخصيص بالحاضرين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعده من الخطاب وان كان موجودا

ثم [illegible] الثالث [illegible] مثل [illegible] الدليل [illegible]

الاجماع على الاشتراك [illegible] خطاب [illegible] ولكن الاجماع اثبت الاشتراك [illegible] الاجماع على الاشتراك في [illegible]

[illegible] احكام الحيض والنفاس [illegible] واحكام [illegible] بالرجال واما الاحكام المختلفة [illegible]

[illegible] الاشتراك [illegible] الدليل [illegible] الصلاة [illegible] اختصاصه بالرجال

[illegible] استصحاب [illegible] الاخبار والادلة [illegible]

[illegible] الاشتراك [illegible] الاجماع [illegible] التخصيص [illegible] الادلة [illegible]

[illegible] الاجماع [illegible] الحديث [illegible] الفقهاء [illegible]

[illegible] نجاسة [illegible] المحقق الاردبيلي [illegible] الارشاد [illegible]

[illegible] المؤمنين والمسلمين فيه

بتجرد [illegible] في ذلك توهم [illegible] الخطاب [illegible] والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير تحققه

[illegible] الى الثمرة الاولى [illegible] اشتراط اذن [illegible] انما يجب على [illegible] العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين [illegible] العموم [illegible]

مقيد [illegible] الاذن وهو شامل للفاقد والواجد [illegible] اشتراط الاذن لان الخطاب لما كان بالمعدومين [illegible] اشتراط الاذن [illegible]

[illegible] الاحكام [illegible]

[illegible] وعدم الاستلزام [illegible] اختصاص الخطاب بالموجود [illegible] الفاقد [illegible]

[illegible] ان التخصيص [illegible]

دون الثاني [illegible] اختصاص الخطاب بالمعدومين [illegible] الموجودين [illegible]

[illegible] احتج المخالف [illegible] المعدومين [illegible] الخطاب [illegible] في جميع الاعصار

[illegible] الخطابات من [illegible] الى الآن من دون نكير وذلك اجماع [illegible] والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية [illegible]

[illegible] وعدم لزوم الخطاب [illegible] الموجودين [illegible] المعدومين بثبوت التكليف عليهم [illegible] الخطاب [illegible]

الذي [illegible] والجواب من الثاني منع [illegible] ان الخطاب [illegible]

[illegible] اصل الحكم [illegible] الحكم [illegible]

في الاحكام بالاجماع [illegible] في [illegible] ان [illegible] القليل [illegible] النجاسة

اذا ورد [illegible] برواية [illegible] على ان [illegible]

لا يجوز [illegible] بالنجاسة [illegible] الرواية [illegible] على عدم [illegible]

[illegible] الدم [illegible] على عدم جواز [illegible] عدم الشرب [illegible] النجاسة [illegible]

[illegible] المياه القليلة [illegible] وذلك [illegible]

ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه [illegible]

[illegible] استبعاد بعض المتأخرين من عدم [illegible] الاشتراك [illegible] الخطابات [illegible]

المستند [illegible] من [illegible] الحكم [illegible]

وهو [illegible] وبالجملة قد ثبت من الادلة ان الاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعي [illegible]

الناس [illegible] الاحكام [illegible] الدليل [illegible] الدليل [illegible] انما هو من جهة عدم

حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلاة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من جهة [illegible]

والغائبين [illegible] الموجودين [illegible] الغائبين [illegible] الموجودين [illegible]

[illegible] ابن [illegible] في الجهاد [illegible] الاولين والآخرين [illegible] عليهم سواء [illegible]

والآخرون [illegible] والفرائض عليهم [illegible] الفرائض [illegible] الحديث [illegible]

[illegible] في جميع الاعصار في خطابات [illegible] انما هو اثبات نفس الحكم

اجمع

وان الظاهر الاختصاص لنص اهل اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال [illegible] فاقتلوا المشركين واصطلوا [illegible] لبعض عدوا ونحو ذلك وعندنا انه [illegible]
القرينة المتيقنة والثعلب [illegible] وفي آية الحجاب وغيرها [illegible] بان خطاب [illegible] قوله [illegible] يا ايها النبي ويا ايها [illegible] وغيرها [illegible]

في بيان بعض من مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسماه حقيقة كان كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص [illegible]
والتعريف بالنسبة الى افرادها والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل
البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقل كقوله خالق كل شيء [illegible] وانما [illegible] العباد [illegible] الى [illegible]
[illegible] اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص [illegible] انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم
وقد فسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او عرف بالقرينة كون [illegible] الاكثر [illegible] اهل العلم [illegible]
اثنان وقيل لا بد في [illegible] من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جواز [illegible] الى واحد [illegible] ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد [illegible]
الجمع غير محصور يقرب من مدلول العام بناء على [illegible] الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد
الى عشرة الا تسعة واشترط [illegible] احدها ان كان بمتصل غير [illegible] والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل يجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم
بني تميم [illegible] الى ان [illegible] ثلثة [illegible] وكثرها اثنان و
من الشواهد على ان العام [illegible] على الجماعة [illegible] وان كان التخصيص بمنفصل [illegible] غير محصور [illegible]
الاكثر والاقرب [illegible] قول الاكثر [illegible] والمجاز [illegible] توقف على التوقيف [illegible] جواز الاستعمال الى الواحد
من اهل اللغة وعدم الثبوت [illegible] الشيخ الثبوت [illegible] في مراتب القرب وهو [illegible]
الشرعية والاصلية [illegible] الافراد [illegible] العام واللوازم [illegible] جواز في [illegible]
[illegible] فيه [illegible] الاصل من عدم الجواز [illegible] في الفرع [illegible] فليتأمل [illegible]
اوائل الكتاب وفي اوائل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة المراد [illegible] بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلائق [illegible]

[illegible] واحتج الاكثرون [illegible] قول القائل [illegible] من البيان وفيه الآف [illegible] او ثلثة [illegible] استقباح اهل
واستقباحهم ذلك من جهة [illegible] من عدم ثبوت مثله من العرب [illegible] والمناقرة [illegible] الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا
[illegible] امرأة [illegible] في [illegible] المقام [illegible] الى الواحد [illegible] | ان استعمال
العام في غير الاستغراق مجاز على الاطلاق التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض [illegible] الى ان [illegible] الى الواحد [illegible] عدم اولوية
البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع [illegible] الارادة مع [illegible] الاكثر [illegible] الاكثر [illegible] من
على ان [illegible] الاكثر [illegible] وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات [illegible]
[illegible] العام المخصوص [illegible] من افراد التخصيص [illegible] التخصيص
في [illegible] الشيئا [illegible] ولا يخفى ذلك في اثبات [illegible] بعض [illegible] فيه
مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين [illegible] واحد منهم [illegible] اهل الكتاب [illegible] من قتل [illegible]
[illegible] من اهل الكتاب [illegible] من حيث [illegible] الى الجميع [illegible] على [illegible]

[illegible] الارادة فلا بد ان يبنى على الثاني وكذلك خبر انه لا مخرج [illegible] الاول في الاكثر فان [illegible] ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى [illegible]
جواز ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بعروض الاجمال [illegible] ذلك فيما لو اريد
من بعضهم النكرة المطلقة [illegible] الى [illegible] ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية [illegible] في جميع الموارد وكيف كان فلا دليل [illegible]
[illegible] التحقيق في الجواب ان الاولوية [illegible] من الاستقراء [illegible] والمراد بلفظ الاولوية في كلام المستدل وفي
[illegible] للتحقق [illegible] المقابل [illegible] ولولا الابهام [illegible] كما هو [illegible] الاستعمال [illegible]
انما هو الذي اوجب [illegible] الاجوبة والاعتراضات [illegible] ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هي العموم والخصوص وهو
والكل موجود [illegible] لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض [illegible] بعد [illegible] بما ذكر [illegible] ان [illegible]
ثبت من استقراء كلام العرب من [illegible] استعمال العام والخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب [illegible] علاقة العموم و
[illegible] الكلية [illegible] من ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل [illegible] كما اشترط في
[illegible] العام [illegible] افراد العام [illegible] العام [illegible] جميع الافراد مع ان استعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء [illegible] فيما كان [illegible] ويكون [illegible] حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن
ذلك [illegible] الاحكام لا يجري في مثل العشرة [illegible] من صورة ابقاء الواحد [illegible] على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه
واحد [illegible] هذا الاطلاق [illegible] الجمع القريب [illegible] ان يكون [illegible] علاقة فان [illegible]
هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح [illegible] وان كان [illegible] المراد بالعشرة في [illegible]
[illegible] من باب الجمع [illegible] العشرة [illegible] الاعداد التي [illegible]
[illegible] ان العلاقة ليست من باب استعمال [illegible] العام والخاص [illegible] ثم ان صاحب المعالم اجاب من
[illegible] العلاقة [illegible] ذلك البيان انما هو المتابعة لعدم [illegible] في افراد العام [illegible] في كثرة تقرب من مدلول العام [illegible]
وفيه منع [illegible] العلاقة [illegible] العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات التي تحتاج الى البيان [illegible]
[illegible] البيان [illegible] علاقة [illegible] من [illegible] المحقق [illegible] في شرح [illegible] حيث [illegible]
[illegible] العموم والخصوص الى [illegible] والمحقق [illegible] في حاشية [illegible] حيث [illegible] الى [illegible]
من حيث الايجاب والايجاب [illegible] الى اثنين وبعضهم الى [illegible] اثني عشر [illegible] اختلاف [illegible]
[illegible] واحد [illegible] | قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه [illegible] التعظيم [illegible] العام وارادة الخاص [illegible]
جميع صفات [illegible] واحد [illegible] وصف [illegible] العام [illegible] بانهم [illegible]
[illegible] كناية من [illegible] قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود [illegible] المفسرين [illegible]
[illegible] ان الناس ليس بعام [illegible] ان [illegible] وفيه [illegible] لان الناس اسم جمع [illegible] على الواحد [illegible]
[illegible] هذا [illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] ابا سفيان [illegible] رسول الله [illegible] عليه [illegible] الجمع [illegible]

ويكون سبيل الجزء اهل الاسلام فاذا هنئ بتسليط رسول الله من الحرب على سبيل الجزاء بان يعرفهم حتى يتقاتلوا فيقع منهم من سلوه واشترط الاخوة

من الائمة علمان نجتنبهم عن الحرب فجاء منهم قال ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم وبعد التشبيه انه انما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان

وحينئذ دخلوا عن مضيقه مقصودهم وكان ذلك رسالة منهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات في تكرير العرف باللام

يعام الى الباقي في الاستعمال ومعناه انه على الاكثر من الفقه صحة قولنا الالف امري شرب الماء ويراد به اقل القليل حاشا ولما الماء ولحقق

ومنه انا حققنا في اوائل الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة فانحصرها على ارادة الفرد المعين منه

المتقوم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندي ولو من غير تعيين ربما يقال ان النكرة الملاقين قد نسبا فهذا كذلك العهد

الذي هي المساواة والمغاير لها في المعنى وحاصله ان المراد به المعهود الذي هي سواء قلنا بان اسراد العرف باللام بين المعاني الاربع ويتعين ذلك

بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمالها في الفرد حقيقة من باب الملاقي المحمول على الفرد مع قطع النظر من الخصوصية فان استعمال

المحمول في الفرد وان كان على سبيل المطابقة مخصوص من باب استعمال العام المطلق في خاص لا العام الاصولي وكيفما كان فهو خارج عن المراد

اخص من جزء الى الثلاثة والاثنين بما قيل في الجمع وان الثلاثة او الاثنان ونحوه منضم او لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم فقد قيل

بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلاثة والاثنين ولا فرق الفصل ويداه من بكر التخصيص الى الواحد والاثنين

والثلاثة لا تسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وتحقيق الفصل مع جوابه يطلب الشامل فيما ذكرته حاشية **قانون** اذا خص العام ففي كونه حقيقة

في الباقي احتمالا اقوال وقبل الخوض في المبحث يقدم مقدمات **الاول** ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها

سعادة العالم بالوضع

لا استحالة استفادتها لمعنى العالم بالوضع ايضا نعم يحكم لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم العلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى

بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل الفرض منها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها العالم بالوضع فان بعض

معنى الدلالة عليها وانحصر في العلم للغافلين من الوضع الدلالة على معنى بعد حصول الدلالة فيضا للوضع بناء على ما ذكرت من نفي ذلك فلك

فان ما يعلم من الدلالة على معناها هنا اذا سرد بها موجبا لتصور الموضوع له وما دعى تمدد في نفي كون استفادة المعاني غرضا في الوضع لفظ

بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فيمتنع الفاعل باين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل منها الفاهم صورة

ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان الحق من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة المتوقفة على تعقل ايضا

الالفاظ وتراكيب معانيها ليس الا ان يكون هو المراد ولا يخفى ان يكون المراد هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مراد فلا

في نفس الامر ولا يمكن ان يكون المراد ولا ينبغي ان يكون المراد هو ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مراد الافادة لعن الا ... ولا المكر

ولا يبعد ان يكون ذلك القضاء على قانون الوضع ولا انفكاك الا اللزوم للاتباع الارادة بمعنى ان الملفوظ مطابق

تعريف الوضع هو الدلالة على المعنى المطلق وتعريفهم على عدم المنافاة غاية الوضوح فيكون من الملتزم في الاطلاق معنى واحد لان الوضع لا يثبت

لغير واحد فلا يتحقق ذلك في حالة وان استعمل من ان ما دعم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو بعينه ولا يتصور

المعنى مطلقا قلت انه حاصل في الشرع اذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف يكون لا انه عليه معدوم جواز ارادة الاكثر من معنى الاشتراك

لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمل من دون ارادة احكامه

والحاصل نقول ان تصور المعنى المشترك ليس عين ما يتعين له اللفظ مستعملا من تصوره وتصوره اذ الواضع قد يعين اللفظ بازاء كل منها مستقلا فلم

تصور

من الواضع لا يكون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فدلالة اللفظ بغيرها يعين الا

اللفظ لا على ما الدلالة عليه ليس الا معنى واحد ويرجع المحققون الى ما في اوائل الكتاب وتشير الى ما ذكرنا كلام المحقق الطوسي في

بيان عدم احتياج مقصد الدال لا الدالي فيه بعينه فلا باس ان يقال البدل ان كان نوعا عن مقتضى المبحث فاعلم ان الدلالة

الحاصلة في شرح منطق التجريد حيث ادرج الاشكال المنصوص على حدود الدال لا الاول بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى

وجزئه او بينه وبين لازمه فيصح ان يكون الدال اللفظ لا الدالة على ذلك الجزء من جهتين باعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة

وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون متضمنا كذا في الالتزام فكان الواجب عليه ان يقيد على التعريف بقيد والذي لا

الثلاثة بقوله من حيث هو كذلك ولا اشكال الرسوم فالاولى ان يقول عليه قدس سره هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته

على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير فيه

نظر لا اشعي وحاصل ما يعني ذلك المحقق كما نقله بالتصريح في موضع اخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة

جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد منه معنى وفهم منه ذلك المعنى فقصد انه عليه وان لا فلا والمشترك ان اطلق واريد

به احد المعنيين لا يريد ان به المعنى الاخر ولو اريد ايضا لم يكن ذلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا

احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزئه فتضمن والا فالتزام

وتوضيحات النظر بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان يكون جاريا على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منه الارادة الواضع على

حسب الارادة ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من معانيه فهو مستقل بلحاظ فيه الى معناه الا انه يستعمل الخصمة من الواضع

غير

الا في استعماله في حالة الانفراد فلم يوجد ارادة يتوهم استعمال المشترك فيه معنى حتى انه تحقق مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية

مثلا فيما اذا استعمل اللفظ في الكل او في جزء على سبيل جمع في صورة استعماله في الكل او منه الا الكل ولكن الجزء منه مجازا

فيلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا تكون دلالة اللفظ على ارادة الكل على المعنى الاول الذي هو الجزء ولا يحتج بقصور في ذلك

خارج

كونه دالة بالفعل على ما قلنا ولكون ذلك مقتضى الوضع وعدم تغيره من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر الدلالة في المعنى بما هو

جزء من جهة كونه الجزء في ضمن الكل ففيه قال المحشي ذلك المشترك

وان اعتبر دلالته على اللازم له ان كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو الالتزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء

يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا انما استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم ذلك في الالتزام ايضا استعماله في الجزء منفردا انما وضع له

عليه دلالة مطابقة بما على ما من التحقيق فاللفظ انما استعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما استعماله في

الجزء فلا يكون مشارق الدلالة التضمنية اصالة في صورة الانفراد مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء منه من جهة وضعه له

على الجزء واستعماله فيه فيحصل الدلالة التضمنية فيحصل من المطابقة التي هي في ضمنه وهو اصل معنى المشترك ولا يجوز مع الحد الاول في

الذي هو الجزء وحينئذ يصح مستقلا وظهر انهم انما اشتقوا كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون بين احد المعنيين ...

فانه مراد بالكل فان صدق كل منهما على الاخر لا يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقين متفصلا لطلبه ثم تصحيح المرام فنقول ان الجزء

يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له

فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في

واللازم والملزوم وقولنا انا نقول ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل تضمنية لا مطابقية ولا انه التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام

ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له موضع لدلالة الكلام على تمام الموضوع انما هو تابع جاري الارادة والجارية على قانون الوضع [illegible]

ان المتبادر اذا اريد منه احد معانيه [illegible] في حالنا [illegible]

[illegible]

[illegible]

بكونه داخلا في الحكم بالمجموع ثم علم فاخرج فان حينئذ اسناد ذلك لا يتصور في كلمات الله واما فيه في الاحكام الشرعية
التخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس كذلك قيل فان قلت فعلى هذا يكون الصيغة الاستثنائية استعارة تمثيلية
في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الصيغة الاستثنائية كما لا يخفى وان اريد
الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا منافاة
وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال
على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد بالاخراج عما هو كالمراد لا عن نفس المراد وذلك نسبة مثل قولك رأيت
اسدا يرمي فلا ريب احد في ان المراد بالاسد حقيقة [illegible] الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو كالمراد من لفظ الاسد الذي يمكن
فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي
مع انها ايضا مجاز كما لا يخفى والمراد بمعنى ما هو بملاحظة اللغوية كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة
الى الباقي وذكره بعنوان الحقيقة فيلزم تعداد اسامي الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك
فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهي الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي بالاسم الذي للباقي ان
كان له اسم كما هو موجه في الاعداد والعدول في الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما
في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان هذه الالف [illegible]
للكثرة والمقام مقام بيان طول اللبث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص الحقيقي في كلام الله تعالى واوليائه الذي هو محل نظر الاصولي
هو اسناد الحكم على الباقي في نفس الامر وتأديته بلفظ دال على الاخراج ثم الاخراج بملاحظة الارادة وان لم يكن الاخراج في نفس الامر
وهو ما ذكره بعض المحققين في دفع التناقض حيث قال ذلك انا نقول انه مخرج عن النسبة الى المعدة ثم نسبة جميع المعدى [illegible]
الشيء اليه فتأتي بالاستثناء للاخراج عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة بالاعتقاد ولم يحكم بالنسبة الا [illegible]
بل قصد النسبة لتوجه عنه شيئا ثم نسبة الاعتقاد فان اراد بما ذكره انه ولا ملاحظة تركيب في النسبة المستفادة من الكلام [illegible] يجعل
بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا ينافي ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى
على المتأمل وما مقتضى ظاهره انه لا وجه لذلك بل انما التي اوردها على المذاهب المتبادرة بعد لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت
الجارية الا نصفها لو اريد بالجارية نصف كلها او التسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع [illegible]
للمراد منصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها الربع واذا كان المراد بالربع النصف فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن
وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عايد الى الجارية بكمالها ولان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك لان المراد
بالجارية يصح انضمام الاستثناء اليه وهو قرينة ان نصفها المراد بالجارية وجودها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يجيء استثناء [illegible]
واما ارجاع الضمير الى الجارية في ابتداء الاخراج اذا كان من [illegible] المراد لا في نفس الامر [illegible] ما حققنا فلا يفضل فيه يعود الى [illegible] المراد
من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكرنا الجواب من سائر الايرادات التي لم نذكرها ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كما ترى محصور في
في كتبهم في المخصص المتصل وزاد بعضهم تجري هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق

وحيث الحكم الى بعضه بعونه اخراج عن سمع او عقل ويجيء فيه دون التجوز باللفظ من معنى لا يعلم الا بعد الحكم [illegible]
سمع او عقل خارج عن الحكم فان الكلام انما هو في تعرف المتكلم بانه هل تعرف في معنى اللفظ واما العلم به في الخارج وتعرف في
الحكم واحال الامر اليه ولزم الاخراج يجعل اشتراك ولو قيل مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المسلم ببطلان
ذلك بطريق اولى ان مفاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا
قد بينا في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ
فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فالفائدة في ارادتها فان قلت
ذكر العام وارادة [illegible] او لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض آخر عنه قلت انا نتم هذا الوجه
العام في الكلام موضوعا او [illegible] عليه هذا نحو كان متعلقا في كل انسان الا كاتب او غير كاتب واما هذا ما نحن فيه [illegible]
اكرم العلماء ثم دل الدليل على وجوب اخراج زيد من جملتهم فالكلام الباقي فانه لا علاقة في تحسنه وكونه حقيقة ثم ويحكى كون معنى هذا التركيب
ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والفرق هو محل نظر الاصولي او ارباب البلاغة في ارادة المعاني وانما اهتم انما هو بعد تفهيم اللفظ بل جعله ضميمة ايضا نعم
لملاحظة اعتبارات في البلاغة فيتم فيما اخترنا وكما اشرنا من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي
ذكرنا بعينها وحاصل الكلام ان علينا اشاعة وضع الواضع وجهته في نوع المجاز والذي نفهم من اللفظ كون اللفظ العام موردا
للاسناد ومقتضاه كون مفهومه مورد الاسناد وليس في الكلام اسناد آخر يتعلق بالباقي فلا يبقى من التصرف في لفظ العام بعونه قرينة للتخصيص
والعضدي [illegible] هذا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى الاثنين وحاصله ان هنا [illegible]
احدهما عشرة موصوفة بانها اخرج منها الثلثة وثانيها الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلثة معنا
حقيقة المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه حقيقة هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا
انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلا هو مركب ثم رد القول الثالث هو مختار ابن الحاجب والعلامة والشافعي الى احد هذين
القولين وطريق الرد على ما فهمه الشارح ان القول الثالث بيان لمعاني مفردات الصيغ التركيبية فلا يطابق حال المفردات مستعملة في
معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك مما قررنا ان الجمهور لا يقولون
بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هي احد المفردات في السبعة مع ان [illegible] قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور
مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وقضية ذلك [illegible] واما قول القاضي بمعنى كون مجموع المركب اسما للسبعة بمعنى كونه موضوعا له
بوضع على حدة [illegible] عليه انه خارج من قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من [illegible] يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف
وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالة فيه بل بمعنى التعبير عنه بلا هو مركب [illegible]
ومثله ذلك اربعة مضموما الى الثلثة [illegible] سبع واربع وثلثة واربعة عشر وهكذا فيرد عليه ايضا انه [illegible] والتحقيق من
كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويستفاد منه
كما هو رد العضدي وهو تمام و[illegible] لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى و[illegible] مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة
الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضدي ايضا فيسلم وصح الحكم فليس هنا لا نفي ولا اثبات وان [illegible] بان جميع ذلك نوع من

ومخالف لقواعد العربية والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الاستثناء

لغوا فانا نسوي بين المستثنى منه او نزاد عليه فيلغو على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا [illegible] واختلفوا

في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثر [illegible] جواز الاكثر [illegible] جواز المساوي بطريق اولى

وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره [illegible] فان كان العالم منهم واحدا واعتبر المحقق في [illegible]

الى حد يقبح استثناؤها عادة [illegible] الاكثر بامور | قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان

الا من اتبعك من الغاوين مع ان قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه

يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الآخر وهو محال فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين غاوون [illegible] فيكون

الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة [illegible]

[illegible]

التبادر [illegible]

[illegible]

والظرفاء تا وكان عدد كل من العلماء والشعراء

كان قولهم له علي عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باستعمال اللام بالعشرة الا في الاستثناء

[illegible]

في صفة العموم لو اراد الاعلام من غيري وهذا مفيد واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلوبهم اذا تمهد هذا فنقول لما

كان موضوع المسألة في الاقوال المذكورة في المسألة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يعم وبرد الاقوال عليه وذلك لان بعض

القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التعيين

فلا بد ان يقال في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي

وقيل حقيقة ٢ وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء

ومجاز ان خصص بمستقل كالشرط والصفة من عقل او سمع ونحو هؤلاء الائمة يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهذا الذي مثنا

ان خصص ٢ من المفصلين الذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل الاستثناء لا الصفة ونحوها وقيل حقيقة ان خصص بلفظ

اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك

المفروض خلافه وفيه ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل

اكرم بني تميم الطوال اعني منهم اكرم من بني تميم من قد علمت من شانهم الطوال سواء عموم الطوال او خص بعضهم وكذلك تقول

واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك يقضي اكرم بني تميم الى القبيلة وان دخلوا الدار الحكم على جميعهم

ثابتة انه ليس في جميع الازمنة في الاول وجميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الا الصغار منهم الحكم على كل واحد منهم لتعلق الدار مع العلم بانه

ولا منافاة بين ذلك كله تخلفات بالارادة وبحثهم على الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس لازما

من حمل العام فقط على المقصود الجائز ولا ريب ان الهيئة الحقيقية مغايرة للهيئة المقرونة وكل منهما موضوع لمعنى ولو حقيقية قولنا رايت اسدا يرمي

الى قولنا رايت شجاعا ما شانه الرامي واحد لا يقتضي اتحادهما وكذلك تاديته التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادها

الا لا الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجاز بعد تطهير ما في قولك اشتريت جارية ام قد صفقا كلحين وانا قوله اكرم بني تميم الى القبيلة

فمعنون غرائب الكلام اذ التحقيق هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك ان دخلوا

ان بكر منهم الا الداخلون به والمثال لتخصيص الغاية اكرم الناس الا ان يفسقوا او يجهلوا او نحو ذلك بتفسير الاستثناء حاذكره

لا يحتاج الى البيان ومانفي ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي واما لو كان مستعملا في العموم وارادة الباقي انما هم

بعد التخصيص بجريان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فليعلم

معتمد عما قد مناه في المقدمة الثالثة حتى في المخصصات المنفصلة كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم وما حققناه ثمة

فليعلم انه لا يمكن ان يقال ان هذا انما يتم لو قيل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة

في معناه او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي مجرد القول بكونه حقيقة في الباقي ثم

ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرأ عدم تناوله الغير وان الباقي يسبق الى الفهم

ثم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان الحقيقة ان اريد ان تناوله له حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فلا يثبت الحقيقة المصطلحة الجزء

يعني ان الحقيقة المصطلحة فتمنع ذلك اي قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله ٣ منها وان اريد تناوله له مع كون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي فلا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء وكان الدلالة

التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية الوضعية حتى قيل ان العام يجري العام

على

لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بشرط الانضمام والتقيد

بالاجتماع لا بغير ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام فلا عبرة بمجرد انه لا ينافي كونه حقيقة في الفرد بل بحيثيات الوضع انما ثبت وضع

الامر جميع الافراد بعنوان الكل التفصيلي الافرادي كما حققناه وبحث استعمال المشترك وبينه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه ثمة

من ان دلالة العام على الافراد ليس دلالة تضمنية وبما ذكرنا يظهر انه لا يفيد التمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام الباقي حال تناوله بعنوان

الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا لمدلوله الحقيقي وهو صحيح ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما ثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وتغير

الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وبعدها فالمتبادر العموم وسبق الغير علامة المجاز ومانفي ان ارادة الباقي معلومة

بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره فيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه فيه

انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق الغير والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك بما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى

المجاز ما احتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع

كون معناه ذلك بل معناه تناوله الجميع وقد صار الان لغيره فيصا مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فلو ان كون صيغة

افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر ايضا وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر مشتملا فيه الايجاب كون صيغة افعل مجازا

في الوجوب لا يقتضي فكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المتصل لا يقتضي كون الاستثناء مجازا

فيعلم انه ليس باخراج ما هو داخل في الحكم احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل اليه

مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء بعد المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل الجميع منه ومن

المتصل حقيقة في البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض

بحسب ارادة المتكلم فقط فهو تمام غاية الامر عدم الوضع من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو الحال في

المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر ايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القائلين في رفع التناقض عن العبارة

الاستثنائية ولفظ العام اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد

فقد عرفت بطلانه مما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال والمسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا

واكرم الناس الا الجهال لكان نحو المسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما مجازات واللوازم باطلة اما

الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يفيد معنى لولاه لما كان يفيد وقد صار بذلك في

ما وضع له او لا وهو من المتصل منه ومن المتصل اليه ولا يحتمل غيره وقد يعلم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب ان

ان اردت ان لفظة مسلم ومسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ثم نسلم يدعي الاتفاق عليه وان اردت ان

حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما ثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة وفيه

خارج عن البحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي

وضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا

كما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة

معتبرا

كون بعض افراد المجاز فلا انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي بل انما ينافي كون الصيغة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي
كون المراد من المستثنى منه جامعا من الافراد هذا الجنس يعني المسلم وعبارة اخرى المسلم المتفق في ضمن الافراد حقيقة كون لفظ الكلمة المذكور
مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والتثنية والكل الصيغة على عددها وان جعلنا ها كلمة واحدة
بالاستقلال المجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستثناء لا قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولدلالة مرجوحة ٣
فيه دلالة التشبيه والتقييد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اربع مركب كلمة مستقلة عليه والقول بان المجموع عبارة
عن الباقي بطريق الحقيقة فهو مع بطلانه كما اثبتنا سابقا لا يلائم كلام الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه على امثال التشبيه
الى ارادة مقابلة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي لما ان تركيبه معهودة في كونها حقيقة ومعانيها المركبة حقيقية على القرائن
المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي المعاني المخالفة لا تراها مستقلة مع قطع النظر من ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا يصح الاتصاف منها
في شيء وكون كل منها حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقابلة بعض اجزائها وهي المشتقات بالاجزاء في كونها حقيقة على تمامها
على اجزاء المفردات المشتقة ثبوت الحقيقة في المقيس عليها واذا الغير ان ادلى في المفردات وصفا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس
عليه فلا جامع بينهما على ما مر ان الاستدلال ومن ههنا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة
في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه ولان الوضع لم يثبت في المقيس لا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع
شيء في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب التقييد حتى انه موجود في المقيس بل بسبب عمل الواضع وهو خاص فيما ذكر الكلام
يتعين الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجه المنع ان الفرق بين اسماء العدد وغيرها التحقيق في جانبه منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم
في المقدمات وقد يجاب بان صنم الله في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول ذات الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه ما عرفت من
فساد هذه الطريقة مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير تام الوجه والقائل وحجة التفصيل الثالث هو حجة السابقة
المفيد وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذلك حجة التفصيل الرابع هو حجة السابقة ونقضها غني عن البيان واما حجة القول الاخير هو ان
خلو الدين من كثرة البرهان والذي اراه احتياج حقيقة حقيقة والمجاز في الفعل لان شاهد القرينة الستة لا يخرج منه فهو من هذا الوجه حقيقة
في الشاول واختصاصه بها ... في النحو ومنه ظهر ما قال فائدة العام المخصص بما ليس بحجة اتفاقا
فان كان مجملا من جميع الوجوه فيتجه مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في غير
ذلك الاجمال مثل الاعيان المهمة فلا اجمال في غير المبهم وان المبهم المخصص بينهم فالمشهور من مذهب اصحابنا انه حجة في الباقي مطلقا وبعض الاصحاب
اطلقوهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما اذا كان المخصص ومنهم من قال بحجيته في اقل الجمع
ومنهم من قال بالحجية فيما اذا كان العام منبئا عن الباقي بعد التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينبئ عن ما هو منه — لا ينصرف الذهن منه ٢
الى من يسرق ربع دينار فصاعدا من حرز ومنهم من خص الحجية بما اذا كان قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف قوله اقيموا الصلاة
قبل اخراج الحائض لنا الظهور في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك منه بحسب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك لو قال — اكرام غير زيد ٢
بعد موت عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام الباقي وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل
التخصيص مع انه كان يحتمل الاستثناء في كل واحد من الافراد فخرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي ولانه

مفهوم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان الاصل شامل للباقي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم النسخ في المخصص وان
اراد الشامل الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة عليهم السلام بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما
ايضا بانه لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة على افادته الخارج ولو كانت افادته للخارج ايضا متوقفة على ذلك لزم
الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كالمتضايفين والمتلازمين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان
حقيقة العموم غير مرادة والباقي احد من المجازات فلا يتعين حمله عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص
من كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح وكذا مباحث الالفاظ
على الظهور فان الشارع علامة في الحقيقة وظهور العلاقة علامة تعين المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي لتبادر الى الذهن معنى
الشجاع والمجاز ولا ريب ان العام المخصص بملاحظة عدم ذكر مخصص اخر معه يتعين منه الباقي لكونه اقرب الى اصل المدلول
وكذلك في المرجح ما ذكره ناس الاولى وقوع الوقوع في كلام الحكيم ايضا يبعده من الاجمال لا يتضح الكلام الثاني المجمل في كلام الحكيم ايضا لو وقع في جملة
كما لا يخفى بل مخالف الاصل والقاعدة الثابتة من الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كما لا يخفى على اهله دالة
الاعادة لا الدليل عليه واما على اقل الجمع كما ذكره القائل به فان كان مع الاجمال فلا تصل على تمام الباقي ابعد عنه لضعف دليله وظهور
الفرق بين الجمع والعام ثم فانما بازاء مرادها بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا وما ذكرنا يظهر الجواب
عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل مقتضى اختصاصه بالقول بكون
المخصص مجازا في الباقي ولا ينقض على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يجمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان
الكلام ثمة مقتضى حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا لان كلامه من حقيقة او مجاز في معناه والكلام هنا مقتضى القائل في الحجية وقد يقع
هنا الاستدلال لا حيث يبعض على القول بحقيقة بان من قال بان العام المخصص حقيقة في المخصص من حيث انه احد جزئي العام لا انه
في الباقي من حيث انه تمام الباقي فلم يبق في الاستدلال ان تمام الباقي احد افراده فلا يحمل عليه بخصوصه وبرده بانه لا يجري على القول
بكون الجمع اسما للباقي فلا يقول احد ان المستثنى اسم لعدد العدد فان مقالهم لا يتغيران ما يتوقف في معنى الالفاظ ولا على القول
بان الاستاد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط معنى معين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول بانه
حقيقة في الباقي لاستصحاب الشامل السابق وعدم منافاة عدم شامل الغير لشامل الباقي فان طاهر ان المطرد عليه شيء الا فرع مائة
المخصص فلا منع انه شامل الباقي وكذا لا يجري على القائل الا على القول هو سبق الباقي الى الذهن لانه لا يخفى سبق احد الابعاض من دون شيء
ولا على القول بكونه حقيقة فيما لم يبق غير محصور لان هذا القول ليس منهم لانه احدا بقاص العام كما من مناط التوحيد والتثنية لا بل لانه هو الحكم
فالاقرب ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني
على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيلات الاخر في المسئلة ايضا مبنية على هذا
ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما يتبادر من الباقي
قبل التخصيص اقوى من غيره المتبادر وكذلك ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بانه حجة
في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات بخلاف جميع افراد الباقي والاول مشكوك فيه فصار حاصل

الى انا ان قلنا بان العام ثم مستعمل في غير مجازي وبنا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص من الحجية وان قلنا بالمجازية فيه

فيه هذا لعله ذلك المذكور في هذا القانون وما ذكرنا بعد منع المنافاة المشهورة بين الاصلين ايضا فالقول الانصاف ان ما ذكره في التوجيه لا يلائم

التوجيه المذكور لان من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى

ذكره بعد ايلي بل ذكرات متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات عامل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة

في الباقي يقول بانه في الاخير ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص

آخر ومع ذلك فالعام محتمل الحقائق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة الجميع بقيتا وبقي احتمال سائر الحقائق ويتم الاجمال

اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيشترك نظير الاطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده

في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمع حجيات الاستدلال لا مكان فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف

فيما ذكرنا منه بعد التامل على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى

والمستثنى منه اسم الباقي وذكر السبعة بعنوان المثال ويمكن الكلام ما ياتي في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي بجميع

التركيب على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان الغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها مغني

حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم يمكن ان يقال في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مرات

متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فان ما ذكرنا بعد التامل في مطلان هذا القول اعلم ان

في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص لم يتحقق فيه

بالنسبة الى هذا العام بل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا حقق الاسناد بعين الفرد المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري

فيه الكلام السابق وما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع

الاحوال بل انما هو اذا لم يطرء عليها الاجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذلك المجاز انما يفيد البيان بل وكذلك المشترك ايضا

اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد به على فرد هو حماد ويراد منه الامة هو العيب الثاني يحتاج الى القرينة مع انه

حقيقة على التحقيق كما بيناه في مباحث الالفاظ وقد ينبغي ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهذا

بل وما بيناه يبطل انه بنا اشتهر لاهم على عدم الحجية في هذا الاصل بقوله المجاز واجمالها وهو يتوقف على كون المجازية متفرعا

منها في هذا القانون فكيف يخالفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كما ينبغي في تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول

التي حضرني الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق على هذا قيل والحق ان الكلام فيما يبتني على فرض ارادة الباقي ولذا التقسيم

لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه الظهور والقائل بكونه مجازا على خلافه لان المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون مجملا ويشهد عليه التفصيل

فتأمل فيه وبعض ما فيه بالتأمل فيما قدمناه اذ لو بنا على التحقيق وانتفاء الدليل فاختيار الحقيقة والمجاز عليهما ظاهران في معناهما الا

دونهما القرينة فكلما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وبناء ذلك سابقا بحقيقته ويعين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة

ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه ولعمري هذا من التحقيق ومما شاع منهم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الحال في

هذا القانون على القولين فتأمل وبذلك ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه يرجع الى اخبار الحقيقة يرجع الى التأويل لا منه وكان

٧١

ثم اذا الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال العام في

غير العام والمخالف الباقي على القول بالحقيقة مثل التأكيد اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله اكرم

معاويا بالسلام الا فلانا وكان مراده القائلين بالحجية فانه اتفق من فرض عدم الظهور ولكنهم القوم واستصحاب الشارع بجميعها

كما بيناها بل يضمنها في الدلالة على القول بالحقيقة الحصر ثم ان هيهنا امرا لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام المستدل في

الجمع ان محل النزاع مما كان المتكلم يثبت افراد المخرج والباقي الى المخاطب كما لو قال اكرم السبعة الا ثلثة منها ونحو ذلك وهذا يلزم على

القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يعلم في هذا المستدل متعرضا في الاجمال والانظار المستدل

في ذلك انما هو التصحيح لا نظر القائل بالحجية في الجميع فان الغالب الوقوع في كلام الحكيم والتخصيصات المتصلة المتبانية في الاحكام

ولا بد ان يكون مراده من تجويز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم لا ابهم واحد يكون ذلك

الجميع عند القائل لابد منه مثاله قوله تعالى لا احد منها اتى الى عبرتها الى طام يقعد الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فان

تلف الاخراج كالمتيقن التوهم لجميع الثلثة منتفي منها وكذا انما حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير اما هو الظاهر من جهة عموم الاسنادكم

الطلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكان الحرمة تتعلق بالخروج يخفى مدركه نفي الحرمة لابد ان يتعلق بالباقي يتعينه فلا بد ان يكون

الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او الجمع خاص والى ما ذكرنا يشير كلام السابق على الاستدلال ذلك على القول بالحقيقة ايضا كما

بينا عليه ويجيئ في القانون الآتي ايضا اشارة الى ذلك وما ذكرنا يظهر منه ضعف ما قد يقال ان قرينة المجاز المرجح الحجية في تمام

الباقي على ما ذكرنا يتبين ارادة الواحد او الجميع وذلك ضعف هذا العام بعد في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من

المدلول فما اشرنا اليه في مقدمة لكن هذا ما عرف في كلام بعضهم شبيها على ما ذكرنا فافهم ذلك واحفظه فالحجية في الجميع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرض احد

ثم انه فلا بد لهم ان يحصل عنده بان يتيقن الاول فانما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اتحد المفصل في التعيين على قرينة

اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية ح انما يثبت في العام مع القرينة المذكورة كما يأتيك فلا يعرف ان

المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور بعدها

وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو

من فسق من العلماء والخارج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو الغير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم

العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة فيها من بيان من يرى الحقيقة والمجاز

والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز الفساد والمزيف قانون اتفق مواطنا الا كثرين خصوصا ادعي عليه جمع منهم الاجماع على عدم جواز

العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المشاد فهل الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل النزاع و

تحقيق المقام من تمهيد مقدمة تكشف بها حقيقة الحال على الافهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بينا وبين اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن

على طريق فهم الاحكام وتعريفها واخذها منهم ومن احاد ثم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم و

بقرائن احالية والمقالية عالمين ببعض الاحكام من القرآن والسنة والبديهية اخذين ما لا يعلمون من كلا فرونا كما لا يعلمون العموم

عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من مانع وانه خالف ما في الافراد ويعرفون ان المراد من العام

هو ما سمعوه او عرفه المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال لقاء الله المعصوم ومعهم لا بد ان يكون سمعهم بحيث يفهمون ولا يتوقف
بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام المطلق اذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت مقتضيا التعميم له والتخصيص الاخص
منه بما يفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح حال اصحابهم فانظر الى النقل السائلين مع بعضهم في هذا الزمان بانا نعلم الا من حال
الى اخرى في زمانهم وعلمهم عليه فظهر انه لا شبهة ان الاخبار المروية عندنا قائمة كان اسباب الاختلاف والاشتباه فيها قليلة الا ترى
انهم كانوا يستكشفون فيما يرد عليهم الكلام المختلف من اصحابهم وكانوا يسألون من ائمتهم في ذلك ويجيبونه بالعلاج بالرجوع الى موافقة
الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة وغير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو يستلزم الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد
الاخبار منقولة عنا الله عنه وبالجملة اضطرارنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث المروية سيما فلا ريب ان التعارضات منها في
غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا بخبر يقبله الثقة من الامام بلا واسطة الى اهله او
الى اهله مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك مع انتفاء الاصطلاح وقلة اسباب الاختلاف وانما عرض الاختلاف بسبب طول الزمان
وكثرة [illegible] سيما بعد الكليني واهل الزمان والعاملين لله [illegible] فيما [illegible] في الاخبار التي وصلت الينا
وجوه من الاختلاف من جهة العلم بالسند [illegible] ومن جهة حال الراوي [illegible] وكان في [illegible]
تحقق مخالفة الدلالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية [illegible] ومن جهة الاختلاف في المتن من جهة النقل
بالمعنى او [illegible] واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة
الاختلاف في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج
من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التخيير يقتضي الثابت بالقرينة من القرين لا بد من تحصيل معرفة من وجوه
به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارضة فالكتاب العزيز لا يستفاد منه الا
نزر قليل من الاحكام مع اختلاف وانتشار في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر والاستقلال
الا الظن والاخبار مع انها لا يفيد الا الظن مختلفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة
ولا بد في الاخذ على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير والاخذ باحد الطريقين انما يتم مع التحري
عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار ومدلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما ذكر [illegible] من حديث او ظاهر آية او استصحاب
مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا الفحص في العام [illegible] وهو ايضا وبالجملة الحق
نجزم به ويمكن ان نفتح بعد ثبوت العجز من تحصيل العلم او سد بابه هو استخراج الحكم من هذه الادلة في الجملة يقتضي انه لا يمكن الا
عقاد على ما حصل الظن بحقيته من جملتها والاكتفاء على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم على
هذا القدر الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز من ادعى ميقنا ان الاصل استصحابا ان يعمل عليه ذلك سائر الادلة فيلزم العلم
به من باب التسمح والمع ولا يجاد شيئا له لكني فان قلت انك تقول ان العمل بالخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة منه فاذا رأينا حديثا
صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم التعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المتعارضات
غالبا لا يجدي له فان قلت العلم بوجود المتعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا بعينه من جملة الشبهة

المعهودة

المعهودة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العلم بالحرام
لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فان اعتبار ملاحظة المعارض
مع ان الغالب في ذلك هو التعارض وعدم حصول الظن بوجود معارض [illegible] الاشتباه في غاية الندرة وان كان في الحكم
ايضا والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا يمكن له الاخذ بواحد منها بلا بد من البحث
عن المعارض حتى يعرف ان العمل بما هو الراجح في نفسه لئلا يكون مفوتا للترجيح ولذلك يكون ايضا [illegible] المستفيد الوارد في العلاج
والترجيح فاذا كان الراوي متعارضين اذ العلم بوجود تجويز المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا فيجب علينا علاجه وعلم المراد
لان هذا من الذي [illegible] هو من هذا الباب الا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان وجود تجويز المتعارضين صادق على ما هو
علينا في جملة الادلة مع اختلاف مراتبها سيما وما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المراد من
احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض وحديث الذي لا معارض له ويكون الاصل كون الحديث الذي بيده اولا هو ما لا معارض له
ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء الحكم من التفحص فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله
على العباد منحصرة في الوحي والشرع بعد العجز عن الوصول اليها وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد على الظن الا على ظن من استفرغ
وسعه في تحصيل الظن من جميع الادلة الشرعية اليهم ولا يمكن تحصيل العلم عليه الا بعد هذا فلان الحكم الشارع فيه واحد من الادلة فاما
وجود المعارض اعم من المنافي الرافع لجميع حكمه او المنافي الرافع لبعضه وكذا الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص
مقتضى احتمال وجود المعارض هنا فهذا ظن ايضا ولذا اوجب الفحص عن المعارض من سائر الادلة وسيقة من لا يقول بوجوب الفحص
عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر قائم
في خطاب الحكم على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبالدلالة اقتضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه
لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا حتى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بصيغة الوجوب ولكن احتمل احتمالا ظاهرا مجيء حديث آخر يدل
على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب مثلا في الحقيقة احتمال المعارض فلا يجوز لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعي عليه الاتفاق
وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل لا احتمال له بعيدا ان يتفحص لاحتمال
قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من اللفظ فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص
في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد منه المجاز بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون
وان ادى ذلك الى حصول التجوز في العام بعد التخصيص فحال البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات وقد كان العام من جملة
الادلة الكثيرة احتمالا لوجود المعارض مخصوص بالبحث دون سائر الادلة ومثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة
دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بينهما لان الحقائق لعدم ثبوتها
بما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فيطل الفارق ويطل القياس مع ان القائل بعدم
وجوبه ادعى وهو تفاوت الحقائق في الفحص والاوسطي الجزم متعلقا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في
معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص منه فهو سائر الحقائق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف

ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيح
وسياق الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب [illegible]

حاصل [illegible] بين سائر الادلة
من باب التسليم

بالغلبة بحقيقة الغير واما انه حقيقة وعدم التخصيص مجاز فيصير مجاز محتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقائق فان الغلبة ليس
منها الى هذا الحد بل الاكثر لا الغالب لا يحمل على الحقائق وما قيل ان اكثر كلام العرب مجازات [illegible] على حقيقته وما [illegible]
ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات في العام ايضا كما ان احتمال اطلاق العام على شخص باعتبار جامعية جميع اوصاف
افراد العام فان ذلك جاء والعلاقة فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار انه مساوي لهم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم
او حكمهم او غير ذلك بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل الحمل على حقيقته من جهة الحجية بعد احتمال حجية التخصيص بارادة
بعضهم دون بعض وكانه غفل من غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة من تفاوت المجازات وعن ان الكلام في الفحص من العام
من حيث انه معارض لا في طلب البيان من حيث انه طلب البيان وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات [illegible]
الاسناد [illegible] حقيقيا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات
الادلة وهو ان مدرك بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل بالظن وان امكن الوصول
اليه في بعضها لان الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا كالوجود العبادة المركبة فتحصيل العلم باجزائه لا يحصل العلم بالكل وما
لفي ليس بعلمي جزئيا مما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس التركيب [illegible]
صمونت ٣ انما يكون بعد تتبع جميع الادلة [illegible] بالاجماع والا
والاخبار [illegible] كفاية العمل بالظن [illegible] ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم
مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقريب يندفع ما يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض ان
انما هو ٣ العمل بالظن فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم
في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاصل لا ان العمل بالظن في الحق انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه [illegible]
يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر [illegible] لانه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لم يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه القول بلزوم تحصيل القطع
بعدم المخصص في العمل على العام [illegible] العمل بالظن مشروطا بعدم امكان تحصيل اليقين وهو [illegible]
[illegible] والباحثين عليه [illegible] بعد البحث تحصيل القطع بذلك [illegible]
كان تخصيصا لذكره [illegible] من منع حصول القطع في المقامين [illegible] على عدم الوجوب ان شرط
العمل بالظن لعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص [illegible]
القطع في نفس الامر [illegible] فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد [illegible]
البعض مجازا مع ما في سند العام من غير جهة العموم والخصوص ايضا [illegible] من الاحاد يمنع من القطع بحكم الله الواقعي [illegible]
في ساير الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه [illegible] فيما هو الذي حصول القطع
بعدم المعارض او المخصص تحصيل القطع بحكم الله الواقعي [illegible] جميع الاحتمالات والشك وساير كيفيات الدلالة
لم نزل الى الان سبيلا الى التمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن
ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله [illegible] الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض

املا [illegible] من تحصيل القطع قلت ان المراد من الظواهر هو الراجح [illegible] المرجح [illegible] احتمال المعارض [illegible]
[illegible] في دفعها مع قطع النظر من احتمال المعارض [illegible] ان [illegible] اصحاب الائمة
[illegible] مجلس الخطاب [illegible] ما [illegible] البحث والفحص [illegible]
يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الفحص والقطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض [illegible]
[illegible] من لزوم تحصيل القطع والظن [illegible] في طلب المعارض في جميع الادلة سواء العام وغيره [illegible] بوجوه الاول
ان احدا من القائلين والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة [illegible] والتابعين لم يطلب في المسالة التوقف من [illegible] ويتعب من الفاسق
والمخصص [illegible] انكره [illegible] علم البحث عن المخصص والمعارض [illegible] وقال [illegible]
[illegible] لم يكن موجبا عند اكثر الاصحاب الائمة [illegible] عند بعضهم واحد [illegible] وهكذا الائمة [illegible]
[illegible] باعتناء [illegible] البحث عن المخصص [illegible] واجبا [illegible] الائمة [illegible] تحصيل الظن [illegible]
العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا
وزمان الائمة [illegible] وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة [illegible] حيث لم يسئل الاصحاب منهم [illegible] عن المخصص
[illegible] على [illegible] من العموم [illegible] ان الاستدلال بالعموم [illegible] في جميع الافراد [illegible] خطاب [illegible]
[illegible] بالنسبة الى اصحابهم [illegible] في ذهن الاصحاب [illegible] من الافراد العام [illegible] خطاب الامام [illegible]
[illegible] في موضع [illegible] والباحثين كان [illegible] من افراد العام [illegible] من العام [illegible]
[illegible] بذلك كان [illegible] في تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد العام المخصص حجة في الباقي [illegible]
من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص [illegible] في جميع الافراد [illegible] الطارى [illegible] التخصيص [illegible]
بالفحص عن المخصص [illegible] ما دل دليل على وجوب الفحص [illegible] الاصالة الحقيقة [illegible]
[illegible] بالخصوص [illegible] من باب اصل التخصيص [illegible] وجود المعارض [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] الاجماع [illegible] في الاخبار [illegible]
القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان كلام عام وكلام خاص مثل القرآن
سليم ابن قيس الهلالي في الكافي عن امير المؤمنين [illegible] حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله [illegible] ان [illegible]
الى ان قال فانزلت على رسول الله [illegible] اية من القرآن الا اقرأنيها [illegible] وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها
ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها [illegible] معرفة الجميع [illegible] في الايات والاخبار
عاما وخاصا [illegible] البحث عن [illegible]
الائمة [illegible] احاديث الرسول [illegible] في معاني الاخبار [illegible] الناس [illegible] معاني كلامنا ان الكلمة
[illegible] على [illegible] الاخبار [illegible]
على الكتاب [illegible] الكتاب [illegible] عام الكتاب وخاصه [illegible] في فهم الكتاب [illegible]
فيلزم من ذلك لزوم معرفة عام الخبر من خاصه ايضا [illegible] البحث عن المخصص [illegible] الجواب [illegible] الى ما ظهر مما تقدم

ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك
وريب ومع ذلك فالفروع المذكورة في كتب الفقهاء الخالية من النصوص اكثر مما وجد فيه النص [illegible]
كتب الفروع [illegible] اضعاف مضاعف [illegible] الاحكام بالخصوص [illegible]
بالفقه [illegible] في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في جميع [illegible] في جميع ذلك [illegible] الاصول المتلقاة الينا بقولهم علينا ان نلقي
عليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات اصل [illegible]
[illegible] ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية [illegible] ان الواجب [illegible] من اصحاب الائمة [illegible] الاصول الاصلية [illegible]
[illegible] المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق والاصالة [illegible]
[illegible] والعدوان والاضرار [illegible] في جواب مسائلهم كثيل من [illegible] الواردة في الكليات [illegible]
[illegible] المعلومات الثابتة في الاصول والاصلين كانت [illegible] التخصيص [illegible]
الاسناد [illegible] بعد التخصيص [illegible]
[illegible] اصالة العدم [illegible] من [illegible] الاصل والاصلين [illegible]
الاصول [illegible] الشبهات [illegible]
[illegible] في جملة الاخبار [illegible] فكيف [illegible] اصحاب الائمة [illegible]
الاخبار [illegible] الفقه والفقهاء [illegible] عدم [illegible] الكتب [illegible] عن المخصص
المعارض [illegible] والثاني [illegible]
[illegible] الشبهات [illegible]
الثبت في خبر الفاسق [illegible] انه هل هو صادق او كاذب [illegible]
[illegible] فى انه ٣ [illegible] صادق [illegible] الكذب [illegible]
[illegible]
[illegible] في خبر العادل [illegible]
الاية [illegible]
[illegible]
من [illegible] حقيقة في العموم [illegible]
[illegible] حقيقة في العموم [illegible]
[illegible]
[illegible] في الباقي [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

التفتيش من الصدق والكذب [illegible] كيف [illegible]
[illegible] البحث عن المخصص [illegible]
الظن [illegible] اصالة الحقيقة [illegible] الظن [illegible]
ان اصالة الحقيقة [illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] اصالة الحقيقة [illegible] التخصيص [illegible]
[illegible] الظن [illegible]
الكلام [illegible] في تحصيل العلم [illegible] في تحصيل الظن [illegible] في كتب الاخبار [illegible]
في المسألة [illegible] في كتاب [illegible] في كتاب [illegible] في احكام [illegible]
[illegible] في احكام [illegible]
[illegible] الكتب [illegible] الشيعة [illegible] كتاب الوافي [illegible] وكتاب وسائل [illegible]
[illegible] الكتب الفقهية [illegible] الاجماع [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible] كتب [illegible]
[illegible] جميع كتب الاخبار [illegible] الكتب الفقهية [illegible]
[illegible] المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص قانون اذا [illegible]
[illegible] الكلام في الاستثناء [illegible]
الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء [illegible] الى الجميع [illegible] وابو حنيفة واتباعه الى انه [illegible]
الى الاخيرة والسيد [illegible] الى انه مشترك [illegible] في [illegible]
[illegible] ابي حنيفة في الحكم [illegible] الاستثناء [illegible] الى الاخيرة [illegible]
ابي حنيفة [illegible] ابو حنيفة [illegible] من الاصوليين [illegible]
في تخصيص الاخيرة [illegible] الشافعية [illegible] الاخيرة [illegible]
مع قول ابي حنيفة [illegible] والاشتراك [illegible] ابي حنيفة من جهة تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها [illegible]
[illegible] ابي حنيفة [illegible]
في التخصيص [illegible] الاشتراك [illegible] الحنفية [illegible]
[illegible] الحنفية [illegible]
حنيفة [illegible]
في تمام [illegible] في الكلام [illegible]
[illegible] الاستثناء [illegible] ان اصحاب المذهب [illegible] في المسألة

المنع ٣

وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم ٣

وفيه اتمام بنقدين كلام الاصولين
نسبة ذلك الحصاحب القولين ولا نظمين
من كل منهم في بيان الموافقة ارادة
ما ذكره ٣

[illegible]

مايثبت ٣

الى هيئة فقولنا هيئة فاعل لمن قام به المبدء ما ثبت
في حق قولنا كلما كان على هيئة فاعل الى اخره فقد
تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة
فالثاني ٣

[illegible]

ان يوضع لجميعها لفظ واحد كمعنا او الفاظ
متعددة مترادفة مثل حد وشيء فهي لكون ٣

المتقدمة ٣

[illegible]

و فرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع
خاصا كما لو كان من قبيل الجامدات ولابد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع
الى الجميع ومن جهة الآخر الى الاخيرة فقط مثلا اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس
وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعها فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بان وجود الصلاحية لا يجعل ما
ذكر بل يختلف باختلاف المواضيع والاعداد فقد يجري الصلاحية في الجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا
فرض اتحاد المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النحو الذي ذكرنا يخرج الكلام عن محل النزاع او محل النزاع
ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من الجمل السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالمخصص
الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الفرض المفروض منه لا يمكن الحكم بالصلاحية وكونه محتملا لارادة المعنى
المتفق بالاخيرة وهو المعنى المختص وهو لا يصلح الرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هناك شخص راكبا ولعل تعيين ارادة الراكب
بالقرينة والرجوع الى البحث منه فيخرج عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما يخفى فانما يظهر في البحث بعد في
احتمال ارادة المعنى العام اذ يصير من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرضت المثال بمثل اكرم بني تميم واضف
بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود مسمى بزيد واحد في كل من القبائل ومسمى بزيد في بني اسد
فقط وان كان اقرب من المثال الصالح لكنه خارج عن المبحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على
البدل وارادة الكل ايضا ارادة الصلاحية المختص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظ لارادة معنيين بباب اهل
الاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الغير والاخر الجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فقط بالبحث ثم ان يجري لفظ
المخصص صالحا لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن الحمل على الاخيرة فقط منه لما هو المذكور في السنة القوم في
عنوان محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب ان قد فرض
حصول الاشتراك في هذه الصورة مطلقا وعرض على من قال بالاشتراك وقال ان القوم جعلوا مبطلا القول بالاشتراك ومع
انه لا خلاف في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة ومع ما سمعت من الامر بين
ان القائل بالاشتراك يقول ان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه هل اريد به
ما يصلح ان يخرج من الكل او مما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو وان اتعب نفسه
في التنقيح والتدقيق واسس اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه في الثالث بعض الاختلاط ولم يتضح امره الى الاخير
في الارتباط والتمام هو مذهب القاضي وهو على الرأي والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات
الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل الكل انما وضعت بوضع عام لكل من الافراد فوضع كلها حرفي وان كان
بعضها اسما كغير وسوى واما الاعداد فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي وان سماها ايضا وان كان لها
وضع مستقل لكنه لابد ان يراد منها في باب الاستثناء الجزئي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصيات
الاخراج جزئيا حقيقيا لا ريب في كون الخروج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان العيان في الكلام هو عموم الوضع ثم صيرورة الواضع

فابن

مع اختلاف الحمل كما تقول اضف بني تميم
واخلعهم الا سنيا والا هنا نعم لا بتم
خلاف اذا اختلف المستثنى منه م

اذ اراد شيئا غيرها وصالحا لان يراد منه ما
يختص بالجميع ولا يمكن ارادة م

لا يصح ان يراد به فالقيد الاستثناء الذي
يصلح للكل لا ارتباط الاخراج من الاخيرة
او الاخراج من الكل لا معنى انا لا نعلم التحصيل م

حيين ومنع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل المقصود عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل فرد
من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجوامع والاستثناء والاحكام
على مجرى عودها الى الاخيرة حقيقة بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعها الى الاخيرة معنى
حقيقي ولم يثبت استعماله ولا جوازه بعد حقيقة في غيرها وبيان ما ذكرنا يتوقف على بيان امور الاول ان وضع الحقائق
المجازات وحيثي كما حققناه في مسألة استعمال اللفظ في معنييه من ان الظاهر ان وضع الاداة ان كان وضع المستثنى
لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الاداة ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كل
كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا الحكم المجموع موردا له كما يفهم من تفسير العضدي لقول الشافعي من ارادة كل
واحد لا ارادة المجموع ويظهر ذلك من المثال الذي ذكره السيد فيقول له اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كلها
ثم اذا اخرج واحد من ضمن مجموعها وتخيير المخاطب في اختيار اي فرد يريد اذا قيل اضرب واحدا لا يوجد من المفروض فلا يصح جعلها
الكلام والمبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان ايضا ولارادة الاخراج الكل استعماله في الواحد من كل
بانه يرجع الى الجميع فيقول اتراه اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم وان فرض المجموع بالمجموع لا الا واحد لكل اخراج
من المجموع الثاني الاستثناء القابل للاخراج والمتبادر الا بالعدد محضا الاداة ايضا بالايجاب وخروج عن الاصل والحقيقة
خليل وانهم مع اقوال القائل الا العلماء وبعد قوله اضرب بني تميم والهن بني اسد واستهم بني خالد والحق الجميع انما هو لا بحلان الحجة المحلى
بالكلام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه التخصيص وهو خلاف الاصل وكذا ارادة ايضا تخصيص بني تميم وبني اسد ولا دليل
المجامعة مع عدم الجمل فالامر هنا بين مجازات مختلفة اذا تحقق ذلك فنقول الاستثناء يقتضي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون الاكرم من المستثنى الاستثناء منه
فما يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيناه ونحن لا نجيز ارادة وضع المعنى
بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الاخراج الى الكثير من جملة فلابد من ارادة معنى مفرد مشترك من الجمل السابقة وهو من الاداة
او هذه الجماعة ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل وما كان الاقرب هو الاخيرة فرجحنا الظاهر من جهة انه فرد من افراد الاستثناء من
حيث الخصوصية الاخيرة وعكس الرجوع في غيرها الذي هو خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اما ثبت من الخارج كون المتعدد في الاستثناء
في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع ولهذا حقيقة في المجاز ايضا ان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه
سابقا ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل ولا دليل وجه لا رجاء الحقيقة ولا مجاز
بحاصل الفرق بين ما ذكرناه وما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول ان الاداة موضوعة لمعنى الاخراج من المتعدد بعنوان العموم ووضع ادواته
كل واحد من خصوصيات افراده فنقول المعنى العام المشترك الصادق على الاخراج من المتعدد الواحد والاخراج على البدل من المتعدد المتصل بالجمل من
متعدد واحد عن المتعدد ان مثل الاخيرة فقط وكل الخصوصيات الموضوعة لها انما يعتبر خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء
في الجمل المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع نص على معنى الاخراج من متعدد واحد سواء كان
متكثرا بالنوع او متعددات فيها لو لم يتجاوز لكن هذه الافراد وهذه المجازات وكل الخصوصيات الموضوعة باذكرنا هو خصوصيات الاخراج
ويدل على ما ذكرناه تبادر الوحدة من عدم تبادر الخصوصيات المتبادرة ليكون في المتبادر لها ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا

عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياتها
وليس المعنى العام المقصود الا مفهوم الاخراج م

رجل الا بحمل واحد وان كان قابلا لله سبحانه في محل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادر من لفظ
رجل لكون وضعه رجلا انيا على ما حققنا كلامه لا سيما ومن فوائد اخرى على ما لى اصولنا في الاحاد انواع واحد من الاطلاقات
ادعوا الاستغراق انما حققنا الا بغير وامرنا من جهة خارجية مثل الحرب او الاجماع ولو كان نحو على الاولى
فقط الحكم وجابر سبب الحقيقة لانه الحكم في حسن افراد الاطلاع واما ما اضافه في العام فلا يدل عليه دليل التبع
كون العموم المقصود حيث الوضع شاملا للصور المذكورة المتقدمة نحو دعوى الوضع لافراد ذلك العموم الكلي او الكل
لا فرق ان الوضع انما هو لافراد الخارجي من المتعدد وهو معلوم ولا تعيين فيه وما ذكره من اعتبار الوحدة هذه لا
ولا دليل عليه والوضع للماهية فيلزم جواز الاستعمال في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نفي ثبات الواضع اعتبار الوحدة
فيه لان انه جاز فالاصل ولا دليل عليه بل انا انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة
نظرا لما ذكرنا في مبحث المشترك والاطلاق انه يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطعن فيه بشرط الوحدة او
شرط عدمها فالكلام على التوقيف مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر مما ذكرنا جواز ذكره
على الحكم واما بقية سائر الاقوال فمنها ظهر مما ذكرنا ايضا في لفظ الاول انهم اقتحموا السبق بوجوه ضعيفة اوهمها ان
حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو كما انه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك
ايضا فانه انما يدل الدليل على انه عدي حسن ان يحتمل الكل ٢ ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورتين
في الاخراج كما في قوله تعالى الا من تاب وقوله ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب
ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الجملة الاخيرة كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني
ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله
احتج الشافعية بوجوه ضعيفة اولها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وعن رده على وجهين ١ ان
الجمل في قولنا ابدأ اكرم اباك واضرب اخاك ... لا يعطى حكم الافعال فكان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها
فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرتها ووجب اعطاء الاحكام [illegible] في شيء حكم الاولى
ثم والقياس باطل سيما في اللغة ٢ ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الافعال المفردة فان قلنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا
من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه
في المفردات والنزاع موجود فيه ايضا ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الا
شبا بجامع كون كل منهما استثناء ثم دعوى الاجماع ظاهر وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك عرف في الشرط
وشرطيته والحال في الشرط عليها ممنوعان وبيان كونه ليس بشرط ان الحكم من الشرط هو التعليق كما ولا دلالة هنا
الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بل الجواب وكثيرا ما يذكر في المحاورات للقطع بعقلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتبرك
وبيان الاعتقاد بانه لا مناص من مشية الله ثم ولا ماده وعدمه او من جهة امتثال الامر لئلا يحتج الظلم فما
المراد منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي اذا اخلا على مضمونه في ايقاع شأنه في الوقوع لعدم الا

يطلع

عن الكل كما مر

فرق بين قيل وقيل لكونه استثناء لم ولو سلم ع

ويعتبر بانه يعقل لكي يعلم ذلك الاشتباه
ان صدور الفعل عن الله كما يجب
الكرهم

علي نفسه ومن بعد ذلك انه يستعمل للماضي ايضا مثل وبلاء من بين انهم مع ان كلمة ان يصير الماضي مضارعا ومراد القائل
والوارد في الماضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس تمام ما سبق لكم ثم انه صحيح من حيث المثال بل الامر من الحج والزيارة وراء
من التعليق بالمسند ان حصولها انما كان بمشية الله وتوفيقه واما ان شاء الله في نفس الكلام السابق في الشرح من ان المراد
انما هو الاعتقاد من التفويض والتبرك لا التعليق ثم ان ابتداء صحة الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الاثبات
وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المبادئ مثلا ان يقول من جامع امرأته مرة هل اعقب منك حملي
حتى انه ان شاء الله فقط وان لم يشأ لم يعقب وهذا ليس من باب المتنازع في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يحصل الا
المدعي في عود هذه الكلمة الى الجميع وذلك مسألة لغوية واعتقاد الاجماع على ان مراد من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة
هو الرجوع الى الجميع مشكوك من الكلام الا ان في المراد اجماع في قول او رد في كلام الله او في ان المراد لزوم من الكلام المستأنف وذلك
لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم
فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن شاملها البعض اولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع
لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والبعض موقوف على الدليل والفاظ كلام الحكيم من اللغوية وعن الاخيرة
بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التشكيك فلا محمة لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان مواضع الا
ايضا القياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة ثم ان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم ثم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة
والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات لاسناده وحمله صونا لكلام الحكيم من اللغوية ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة في
باول مراد الشافعية وانه ارادة الجمع فلا معرفة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود للجميع ولكن
على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح الاخذ وقد اشرنا في تحقيق مجاز المشهور والتبادر وان الظاهر هو الحامل من الغلبة
لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم ربما حصل الترجيح في المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض
معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى الفهم منه عند الاطلاق فلم يقف على قاعدة والشيء في محل الغلبة
فجانب المجاز ترجيح على الحقيقة اما التوقف فيه تحكيم هو حصول احتمال التعارض مع الحقيقة وهو مستعمل فيه او كثرة استعمال اللفظ
المعين منه في التابعة والبالغة لا يوجب مخالفة دلالة التعارض التي هي ذكرناه من الحقيقة ولا استعمال في المعنيين الاولين ايضا ان الحصر مناسبة
في المجمل ان الناظر وعلاقة لما كان لا يفي المجاز والتجوز الحقيقة بوجوه بالقرائن الا ان الاستثناء عن الاسناد الاستثناء على مخالفة
الحكم الاول لما قيل اختصر عنه فكما العوامل في الجملة الواحدة لمنع حصول الفرق بينهم في التعليق باني الجمل سالما من المعارض انما
حصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد مخالفة الاستثناء الاخيرة
فممنوع في لفظ العام فهو بعينه على تخصيص ولكن فعليه يخالفه لحكم الاول على قول من الاقوال في وجوه نفي الجملة الاستثناء ما يسند الى المخالفة في الحكم الاول
كانت سابقا ما يتم تعليله ثم في الجملة الواحدة يمنع من ذلك المعنى متعلق بدلالة نص الواضع ورخصه النفي بنية على جواز
من اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوعة ولا حاجة فيه الى التمسك بعدم الحقيقة

بيان كونه ليس باستثناء وهو على الشرط الا على تقدير المراد ولكنه كلف بتأويل الشرط بالاستثناء بانه بمعناه الا انه ع

لانه لو سمع مجرد كلمة الموضوع من الاصل او في السعة والتفرقة الدم وكان المراد ظاهر المتكلم به ثم اراد العموم واراد العموم ثم سرا ذلك والله

متلوم لانكاره بعضه ولا يسمع انكاره بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل بخلاف هذه القاعدة فان ارادة العموم بعد

بناء من الظهور مستحبة ولا استثناء ونظائره فهو مخالف للاستصحاب فمفيده ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به

ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولكن بمجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل

على الحقيقة كان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا للعموم وموجبا لرده وتنقيصه ذلك الا بالجزئية ولا يندفع ذلك دفع عدم

الصيرورة لما مر فما لم يقع الفراغ لم يجد للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة

متحققا للزومه على كلا التقديرين فيجزم به ويتمسك في انتفاء التعليق بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص

بالاخيرة فلا تغفل ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في التقريرات المراد ان

الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض ناوجب اخراج الكلام من ظاهره احد التقريرات المتقدمة في محله فا

لغرض من التعليلات الآتي الى التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول كما هو جار به فجعله مخالفا للنص الاخرية نخ فيتبع

مخالفة النص الاخرية بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاخير

للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين ولا ارادة

احد لتطعاتها خلاف الظاهر ثم ان المسألة لا يكون ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء اخراج عن

[illegible]

الاول انه مخالف للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف الظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين

الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل لم يكن ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج

عن المتعدد وانه يصير قرينة المجاز لكن القدر المسلم لنا انه هو ما تعلق بمتعدد خاص واما الذي لم يستثنى ويحتمل التعدد

ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بالجميع لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيه وهو باب

المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعلقات لا الكل منها لان مقتضى الاصل عدم

التعلق بالكل ودفع المفسدة يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض يحتاج الى الدليل ونتمسك فيه بالاخيرة

وبالقطعية والاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه

من جهة الواضع وكذا تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة رفع الهذرية لو فرض تعينه ايضا بل انما هو من جهة الاقربية و

نحوها فهيهنا مقامات ثلثة اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض ايضا ففيه ان

عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثل هذا الفصل

ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد

في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل المجملات فلا بد من رفع اللغو عن كلام الحكيم ورفع لزوم تاخير البيان

عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك في تعيينه بالاصل او الاكتفاء بالاخيرة الا

وحصول المخالفة ع

عجب فعلى هذا يمكن تعميم العنوان ايضا بنحو ان الاستثناء خلاف الاصل يوجب خلاف الظاهر للاشتراط هو مخالفه

للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن

القاعدة وهو انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا

للاصل فعدلنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول بعينه والفرق بين التقريرين مع ان

مقتضاهما الحمل على الاخيرة لان العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان اتفقوا هنا

اعتمادا موردها فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة للقاعدة سواء دل

على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيرها كما ان المخالفة بحيث الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالتخصيص وقد يكون بغيره فاختلف

التقريران مفهوما وان اتحدا مصداقا فيما نحن فيه في العام الذي يدل على لفظ حقيقي واما بيانه في مخالفة للاستصحاب

فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البياني وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى واما ما ذكره المعترض

في دفع هذا التقرير فالمنع ظهور الارادة واستخبير عما فيه اذ احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في

معناها الحقيقي ينادي بذلك اصلهم المشهور في الاستثناء وعلاجهم ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز

لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة

الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف الاصل الحقيقة ما لم يجئ قرينة على

خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصد في الوضع هو غرض التركيب ياتي ما نقول هنا لان

التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جملة بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم

الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي بعد والعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق

مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول انه بمجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة

الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ونحكم بها حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة

الكلام فيكشف عن بطلان الظن الحاصل ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي ولا فائدة فيه اصلا واما قوله

فالجميع الفراغ لم يجزه فهو تناقض وهو مناف لما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لم يحكم بالحقيقة حتى

يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص

كما هو المفروض وكذلك ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما يعني الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب

منه وكذا القاعدة على مذاق المعترض لم يبق الا الظاهر اعني اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا للاصل البرائتي حتى يقال انه هو

المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك وان ما ذكره المستدل

قرائن تعيين احدها فراده وان هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل ما اخترناه في المسئلة

بلا فصل ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لوجب في قوله تعالى الذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم

ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف

الشعبي لا يعبأ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج

ولا يخفى ان الاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى

لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معنى واستعمل في شيء لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي

عن مقتضاه في الجلد لدليل خارجي وهو الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة
لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنع المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال
عن النطق الى ما تقدم فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام
ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد
ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد
اجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب
جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء بها فان العامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثني كحرف
النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من
اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ولم يرد مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد
وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف ونص الكسائي على الجواز وكذا تجويز
الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وعلى ابو علي الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز احدهما عن
الضمير ولا تخصيص احدهما به فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يقع كالكلمة الواحدة وهو مع احتمال
ان يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل
الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول يرد عليهم ايضا ما الى ما ذكر
النقض بصورة ما لو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على رأي الجمهور لعدم نقل عن القول ببطلان
الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منهما من جهة انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان
المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال اللفظ الموضوع للاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل ولا
يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل اخر يجب التجوز عنه على القول بالمجازية فكلا الضم ثم ان تصحيح التجوز
بيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اما الاخراج عن كل
واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان هذه العلاقة شرطها وهو مفقود ولا
العكس بتقريب انه قيم انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة
والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص
اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ المشفر موضوع لمشتركة بينهما وبين
غيرها اليه من شفاه الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز
استعماله في كل اخراج نعم لو فرضنا الكلي الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس
كذلك وما ذكرنا ايضا يرد على هذا القول ويضعف هذا الكلام مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يفيد مع ما اخترناه في المسئلة اصلا
فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فاذا

عن الاخيرة ليس جزء عن الاخراج عن كل واحد

قال القايل

قال القايل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي يليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للا
شتراك وفيه اولا ان الكلام في الجملة المتعاطفة لا غيرها وثانيا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى
غير الاخيرة ايضا لانه لو صح الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه
فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له على عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة وانما اخرج
من الثلثة واحدا بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة
ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الثاني لغوا فحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة
وعدم ظهور شيء موجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم سائر المخصصات
وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة فائدة اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما تناوله فهل يوجب ذلك تخصيصه
وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق
بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل في بعولتهن للرجعيات فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثاني يعم
البائنات وعلى الثالث يتوقف واحتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجع
اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ
عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على التخصيص ومجرد اختصاص الضمير العائد في التي هي لا يصلح لذلك لان
كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين و
تساقطهما وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الاول بان عدم التخصيص يستلزم الاضمار وهو ان المراد من قوله تعالى وبعولتهن
بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين
التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا
وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما عرفت ان المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهره وضعه وهو المطابقة للمرجع مع
ولا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فانه وضع
للجمع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول
فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان
المرجع حتى ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان
حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد في المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي
هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فايدة تبين الاصل في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون
وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له او المراد منه عموما لان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام
وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا
اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا انما استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب

مثلا اذا استعمل فى كل واحد من افراد المذكر الغايب يكون حقيقة وكذا اسم الاشارة مثل هذا لكنها يحتاج فى ارادة المعانى

الى القرينة نظير استعمال النكرة فى الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازيته فى وضع

الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر فى وضع ضمير الغايب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم وبين المخاطب ولو بمقتضى الحال او

المقام فلا بد ان تستعمل ضمير الغايب فى المفرد المذكر الغايب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذى اريد به المعنى الحقيقى

او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازى مقرون بالقرينة فلا اشكال فى تحقق الوضع الاصلى ووروده على مقتضا

ه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازى فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه

الحقيقى فيقتضى ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة الكلم فاذا دلت

القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير فى غير

ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية فى ساير

انواع الاستخدام الذى يحصل معه بعض ارادة بعض افراد الموضوع له من ساير العلايق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير

الغايب رجوعه الى متقدم معهود ومفهوم بينهما اما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة [لمتاخر] ولما ظهر بعد ذكر الضمير خلاف

مقتضى العهد فالدلالة ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان الشاقل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن

الظاهر من اللواحق لم [يتم] او اخراجه عن الظهور فالمذكور اولا ظاهر فى معناه الحقيقى حتى ياتى ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم

ان ذلك ينافى عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام

حتى يتم الكلام فالحكم بالظهور فى معناه الحقيقى لا يمنع استقلال احتمال ارادة المجاز فيه ان البحث عن وجود التخصيص

وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشىء مخصصا والذى يقتضيه تلك القاعدة هو الاول والثانى فاصالة الحقيقة يقتضى الحكم

بظهورها فى المعنى الحقيقى وغلبة التخصيص يقتضى الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتفحص وبعد الفحص والتامل فى ان ذلك

الذى وقع فى الكلام من اللواحق هل يقتضى التخصيص ولا يجب فى اعمال اصل الحقيقة الظن بعدمه ام لا فاذا

لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة والحاصل الذى يجب باصل الحقيقة والحاصل الذى يجب باصل الحقيقة هو ظن

التخصيص ولا يجب فى اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كما انه هنا مع انا لو فرضنا التفحص من

الخارج ويثبت تخصيصه من وجه اخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا فى القانون السابق وكذا لو حصل الظن

بالعدم من الخارج ويثبت تخصيصه بقى الاشكال فى كون اللاحق فى الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين بين توقف العمل بالعام عن

بناء على ان الاستخدام يتحقق فى ضمير الغايب المنحصر فى الموضوع بان يكون الضمير بمجازيته او الكلام ومجازية الضمير وان ساقه فى هيئة عنها بعد الاعتبار [مع]

حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعى وبين توقفه على العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق

فى الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما هو الثانى اذا مهد هذا فنقول ان ظاهرها العموم والفاقيل يتربصن بانفسهن

بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير الغير المدخولات وغير الباينات والحاملات الاوفى وفى العام ظاهر فى الباقى او ساويا

من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل فى الباقى وان قلنا بمجازيته فى ضمير المطلقات ايضا ظاهرة فى ثبوت

الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اريد

هل كان هو الـ

هل كان هو الرجعيات او الاعم فالاصل العموم مجازا وان كان المراد به تمام الباقى لانفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات

الرجعيات وعدم ثبوت الارجاع كافى ولا يجب ثبوت العلم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور

المرجع فى العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما يستعمر ظاهر

يا فى حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية

التعرف فى الاضعف اسهل قانون لا خلاف فى ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك

الحادثة فى العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه فى الدلالة على معناه اما

لذاته او باعتبار الوضع كقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل

قولك لا اكل فى جواب من قال كل عندى فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب يعنى لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال

فى العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع فى نهار رمضان فيقول على المجامع فى نهار رمضان الكفارة او اخص من

السؤال مع دلالة التنبيه على حكم الباقى على سبيل التنبيه مع كون الباقى ممن هو من اهل الاجتهاد ووسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كان

يقع فى جواب السؤال عن الزكوة فى الخيل زكوة او الحيوان فى الاناث زكوة فان الاناث لما كانت هى محل النمو فيعلم اثباتها فى الذكور فيثبت

فى الاناث بالطريق الاولى ومن نفيها فى الاناث ينفى عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه فى غير محل السؤال مثل قوله ص وقد سئل

عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء وعن الماء فيتبع عموم الجواب فى المقامين الى عدم مانع عن

ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه فى محل السؤال مثل قوله ص وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء الا

ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله ص لما مر بشاة ميمونة على ما رويتم العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق

كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى على السبب ان السبب لا يخصص الجواب وقيل ان

السبب مخصص للجواب لنا ان المقتضى وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله و

لعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك لا يخفى فى ذلك

على من تتبع الاثار وكلام الاخيار احتجوا بانه لو كان عاما فى السبب وغيره لفات المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان

المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا تنفى ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه

بالاجتهاد كما يجوز فى غيره والتالى باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة النصوص عليه المقطوع

به وانه لو لم يخص بالسبب لما كان لنقل السبب فايدة ويتم بالعوام فى ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان

الفوايد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة

السير والقصص وغير ذلك من الفوايد وبان من حلف والله لا تغدى بعد قول القائل له تغد عندى لا يحنث بكل تغد بل

انما يحنث بالتغدى عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على

هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا قانون اختلفوا فى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه فى مفهوم

الموافقة والاكثر على الجواز بل نسبه الى الاكثرين انه دليل شرعى عارض مثله وفى العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما

لجاز تخصيص السبب

يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله
عليه وقد اجيب عنه بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف والخصم يمنع كون العام اقوى
بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي اوضاع المحتجين والمجيبين
مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح من التشويش والاضطراب في ذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الا
مارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الآراء وان ذلك
انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد
فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن جمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة
عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات
دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل
بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم يتمكن من ذلك او لم يظهر لك وجهه فارجع الى
العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل حديثين جامعين لشرائط القبول او ظاهر
آيتين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما تنافر ونحو ذلك
ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي
فالاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص
القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمتاخر عن هذا الاشكال وتحقيق المقام
ومحصل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع عدم ترتيب وتنقيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع
مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الطرح والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى
الآخر فان ارجاع احد الدليلين الى الآخر وارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتنافيين
مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص
ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احدهما دون الآخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة
القول مطلقا والاسقاط وجوب الرجوع اليها فيما في ارجاع التاويل الى احدهما دون الآخر ومرادهم من العمل بالدليلين الحمل
بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة
المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كل ذلك بان تكون موجودة في اللفظ او
مقارنة معها كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك احتمال اللفظ لذلك ومعنى
ارجاع احدهما الى الآخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الآخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة المجوزة في كليهما بحيث
يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث ومثال الاول العام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في
الخاص فتحقيقه واما في العام فبمجاوزة المتعارف وهو التخصيص والوجه في وقوع العام والخاص المتنافي الظاهر في كلام حكيم

والصادر من حكيم

وكان ذلك الخلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين ح

عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او حمل احدهما على بعض الافراد وحمل الآخر على بعض آخر اذا كان بينهما ح

مثل كون الجمع بين الدليلين من قبيل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف مناف الى الرجوع الى الترجيحات مح

واحد او مكلفين كما في حكم ولعله قرينة على ارادة التخصيص بهما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا بانه يحصل بين المتناقضين
مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد فيها ايضا بانه يحصل بين المتناقضين مثلا ان الاب
احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما
عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ثابت فيشكل الاعتماد على هذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم
تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانتا
مقرونين بقرينة مفهمة لذلك واما الثاني فحيث القرينة من الاخبار فاصح واوضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري
يصلي قائما او يومي والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا والمشهور ان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع و
الثاني على العدم وفي هذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيف ما
اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر وآخر
بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج
عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا
بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظ واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي فهم القرينة وهو مسبوق
بوجود القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك فهذا
ما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس من الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكرناه
في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم مع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات
وشيوعه ومع التساوي فحمل العام على الخاص لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما
مع التساوي مما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه ولما ما يتم من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار
المرجحات يحصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب النظر ورجوع الى القرائن و
محض نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والالتفات الى المرجحات الخارجية فيعتبر ذلك في ارجاع التاويل
الى احد الدليلين دون الآخر مع ثبوتهما او اليهما معا مع التساوي والامكان او التخيير بينهما ايضا فنقول مع كون الخاص اقوى
فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى من جهة الاعتضاد وكان المفهوم
اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لاجل
ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد راسا بخلاف سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص محض
انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك ببقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا
ايضا على الترجيح لوجود المرجح في احد الطرفين وموافقته لمحاورات اهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز والتجوز في اللفظ
الآخر فيرجع مآل الكلام حينئذ الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارات بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا
ايضا يرجع الى ملاحظة الترجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايضا في الحقيقة

بان في كلامه عام وخاص ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين مثلا الى خاص وذلك كحصيل بين المتناقضين مثل الخبرين ح

ولا يوجب الظن بارادة ذلك ح

يرجع الى الاثبات والاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل
مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء احدهما واعمال الاخر فان التخالف انما هو في بعض
مدلول العام وبعض الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين
فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في
الكل الا في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة و
سيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب ان شاء الله تعالى وقد كثر المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين بسبب
لان يكون الحمل باحدهما على ظاهر الاخر وحقيقته او ترك الظاهر فيهما معا ومع ترك الظاهر اما يحصل قرينة على ارادة
خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة
الظواهر او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل هناك يعني احتمال تنزل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن ثم نقول
ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز ترك الكلام الشارع ولو حمل على محمل صحيح يناسب سائر
كلماته وان كان بعيدا ولم يجعل حكما شرعيا ومعنى اللزوم التناقض كما فعله الشيخ في رفع التهذيب لعز بمن دعاه الى ذلك كما ذكره في اول
كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا يدل دليل على انه وجوب مع ان الظاهر ان لفظ اولى في كلامهم يعني الواجب كما في قوله تعالى واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض وان اراد انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا
ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل بمحض احتماله عقلا لرفع التناقض
فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤل الى الخروج عن كلام الشارع والسكوت في العمل بمضمونها
على كلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم
اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان بمجرد
ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليهما واعمالهما الا انه لم يوجب
ترجيح المرجح فان حمل اللفظ على المجاز كما في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو لا يصلح الا اذا ساوى او ترجح
القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع ايضا كما مر منهم يعتبرون ذلك في القانون
الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بالارجاع الاقوى
الى الاضعف واما ظاهر كلام ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عدم العمل هو اقوى في الحل منه فذلك الاجماع
المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في ارادة المتناقضين الذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال
الراوي عنهما انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات قانون لا ريب
في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال
ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه بما خص قبله بمنفصل قطعيا كان او
ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لم يوجد عليه

ولانه ومع وجود

عليه ولانه ومع وجود دلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى والاظهر
الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما اولى وهو وجه اولى ولا ريب انه لا
يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ويخرج بالمرة وبعد ما حققناه سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج
عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ومع ذلك فنقول انه قد عمل به فكذا الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا يجب
لا يوجب ترك ظاهره وحقيقته محض كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا
بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص ونفس الخاص وهو ملغى باجمعه
واختاره فالاولى ان يقال انهما دليلان تعارضا فاما ان يبقيا على حالهما او يبطل احدهما عاما والاخر خاصا وفهم العرف وشيوع التخصيص
ح فلا بد من بيان وجه التخصيص وكونه اولى استنادا الى المخالفة للمراد في نفس الامر كل عام مخصص الا اختيار تخصيص العام بالخاص
واما وجه التساوي فسنعرف ضعفها احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته فيلغى و
بان التخصيص لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان وهو من افراد التخصيص وان العلة في التخصيص
هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب
وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا
وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه واستحب بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان نصا بالنسبة الى ما يحتمل
الاحتمال مجازا اخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى
العام وقطعي المعنى بعضه وهو لا يستلزم قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو
انهما ظنيان تعارضا وتساويا ولاجل ان التخصيص ابلغ انواع المجاز والفهم العرفي يرجحان التخصيص اما التساوي فلان
المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان
العموم فكون الحكم على العموم مرادا منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ
العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكذا الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان
الخطاب ابالظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية الخاطبية بر انما يتم بالنسبة الى من قصد به
الخطاب والخطابات الشفاهية وما في معناها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت بقرائن مقرونة تخرجها عن الظاهر وقد اختفى
علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غيرها مما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره
يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت
مقرونة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقرونة بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم يكن مقرونة بها ولم يكن
ح وقت الحاجة ونحو ذلك وشركنا الحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يكن العلم بالمراد وان تكليف
الحاضرين اي شيء كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد وان حصل العلم وما ذكر يظهر النقض بحصول العلم عملا بخبر الواحد
ايضا لكونه خطابا عاما ظاهرا لحاضر فيحصل منه ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع انه جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل
الاجتهادية وقد خالف فيه الاخباريون في التمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاحتمال المعارضة

وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب كما ان الاجماع لم يعلم انعقاده
على جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع
على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما يثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقايلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون
وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان كون العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد يرد كون
العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ قلما يوجد خبر لم يكن مخالفا
لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفة الاصل البرائة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو
ذلك مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة
ما ذكر واضعاف ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات بظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظواهر الكتاب
عموما استقم ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف للكتاب
يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مخالفة متعارضة بمثلها
او باقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظاهر من
المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسبب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منه
من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما قيل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص انما
يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد وهو كون عمل ما في زمن النبي مما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا
المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص
الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفائه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص
الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما مجهولة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة
راسا واما الجواب عن الثاني فعن الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص والذي يدعيه هو افراد الخاص بغير التخصيص
في الافراد لا جميع افراده او ما يشبهها وعن الشق الثاني فبما بدا هو الفارق بالاجماع الكلي في النسخ او لا وبان التخصيص اغلب
اشهر وابلج من النسخ لكمال الوضوح بندرته وغلبة التخصيص وقد تمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع في بقائه
على الوجود ولم يحصل في حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من دفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع
انه لا مدخل له في احكام الشرع لجهة ما لم ولا يصعب عليه شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر
الجديد وهو تم وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو موجود بانه لا يرجع الى محصل اذ
الاشكال في ان الخاص الخبر او جمع عام الكتاب هل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص
وايهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر على الاخر مع عدم اقليته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه
نعم خصوص شيوع التخصيص واغلبيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك وبما ذكرنا في بيان الفرق بين
النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه

لا يراد منه

وهو قوله تعالى انما جاءكم ... واية النفر وما اتيكم
الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار
يوجب تخصيصها

لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ
رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك
بان حدوث الحادث محتاج الى العلة
ويكون

لا يراد منه الا البعض ولا فظهر بذلك انه لا رفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك
تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا قايم ان اريد مجرد الامكان وان اريد
الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا تحكم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن
تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا
فلا يقاومه الا مع ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان
يخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية يصير
والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما يجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا
في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجية المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه
انا قد بينا اثبات المرجح قانون اذا ورد عام وخاص متنافيا في الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقديم العام
او يجهل تاريخهما وان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث
هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يقال لهما العام والخاص على
الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى
على من تاملها فقد يتوهم بجعلون في طي هذه الادلة المذكورة الخاص بيانا للعام ونحوه في الكلام فيه على جواز تاخير البيان
وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما اتصف به الاخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر
في بعض الاوقات وتخصيصا للاخر بيانا بل انما هو بمعية المرجحات الخارجية الا التي قد يترجح الاخر والتقييد قولهم في
الصورة الاتية نبني العام على الخاص اتفاقا وعلى الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم فرقا فيهما
بل من ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين
لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص بعد ملاحظة المقاومة وتفوق رجحان احدهما على الاخر او لا اشكال
هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم المبحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا يشهد له شيء ومنشأ
اختلاط الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت
خبير بانهما مقامان متفاوتان فصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد الذي ذكره ان محقق الاصوليين استدل
في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بالاية التي لا تدل على العامل والدق في عمها وجوابه مع ان بينهما عموما من وجه
وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ابن الحاجب ذلك ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على
الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى ليبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا
عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان منصوص تلاوة الاية المخصصة وبانه
مختص بالمشتبه ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان
بمعاونة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون

حيث ابطلا بهما رايا كما الحق وان اريد
بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض من
محض العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات
الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص

مطلق البحث في بناء العام على الخاص بقوله مطلقا اعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان
مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان التي في عنها زوجها تتربص
اربعة اشهر وعشرا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى
عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح
كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات
فلا تعارض واما العامة فبنوا امرهم في ذلك اولا على ترجيح عموم اية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ وقرائنها بالحكمة
وغير ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة
على احد واما المحققون مثل العلامة في يب وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القروء واية اولات
الاحمال وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات
القروء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة اليه واهل ان دلالته فيهما على
المطلوب بوجه وبالجملة لا يصح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام
الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وقد يتصور في القول والفعل او الفعلين مع احتمال ارادة ا
القولين المتصلين من دون تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقة والحق فيه بناء العام على الخاص من دون
نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما تناولاه
بينا ولانه يرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص
المتاخر مخصص عندهم فيهما والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر مرارا من ان فهم العرفي والوجدان النص الاخرى والشيوع
والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف
العامة او ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او
نحو ذلك وفيه ان المبحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية
اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع وما ظهر لك من
اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة خصوص العموم والخصوص يتضح
لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقديم العام وتراخي
زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا
للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا ع فانه اذا كان الخاص في كلامهم
فيلزم وقوع النسخ بعد النبي ص وهو باطل لانقطاع الوحي بعده ص وبهذا يظهر اشكال اخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم
عدم جواز العمل باخبار الاحاد المخصصة للكتاب والاخبار النبوية واما للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة والاول
مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل لا بمجرد

تراخي رواية الامام

تراخي رواية الامام من حيث هي عن زمان العام فان الائمة ع حاكون عن النبي ص والمؤسسون للشريعة فلا بد من لزوم
الحكم بالنسخ من اثبات الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لا
تفاقم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول ص باقية الى يوم القيمة وكان لم يمتنع عقلا ان النبي ص اخبر خلفائه بان
الحكم الفلاني بان الحكم الخلفي باق بعدي الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم
بيان الغاية عند انتهاء الغاية الا انه وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم تاخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة ع يظهرون
ما وصل اليهم عن النبي ص وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده الله تعالى في كتابه وما امر النبي ص من سنته وحالهم مع الامة
كحال الفقيه مع مقلديه وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشية الفارسية على المعالم فقال هنا
فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه وتاخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن
دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو
ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتاخير بيان الزمان وغايته ايضا
قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز
تاخير البيان عن وقت الخطاب كما تحقق واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت
العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم نقل بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى
وفاقا للاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ الى كون العام ناسخا للخاص لنا ان بعد التخصيص
بماته وترجيح الراجح واجب واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان ورد العام
قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص
لامكانه بغيره بان يرتكب تجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان
التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا
واستدل ايضا بانا لو خصصنا العام والغينا الخاص لزم ابطال القطع بالظن وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص
على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل بجواز ان يراد به الخاص ويرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية
وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا ولا باس به وترك صاحب المعالم الاستدلال به وقال في الحاشية انما عدلنا
عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو
كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتامل انتهى والظاهر انه اراد ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان مجازيا
حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وجعل الفاضل المدقق انه اراد بذلك
ما كان الخاص الكلي النص عام وظاهر في معناه لا قطعي وجعل الفاضل اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه
من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين
من بعض صور المعارضة مشعرا بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل ان

العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في المعينين وهو تمام الاساغ لم في العام والخاص من جهة لعدم الفرق
بينهما فلترجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم عن الدليل ونقول لان عمومية الخاص لا ينفي خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد من
الخاص بخلاف العام فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزء الحقيقي ايضا قائم وكذا في الخاص
والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد الفرض ان المراد هو المدلول
الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال لحجج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتلوا ثم لا
تقتلوا المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته
وجوابه المنع عن التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان لفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح
الامر لما ذكرنا فتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية
وهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية ح مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف عن تقدم ما يحتاج الى البيان
وكيف كان فالبيان يوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو
ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت في
الكل وجوب تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا او وروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان
الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ به العام واضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في الترجيح
مما مر في المباحث السابقة وما يجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام
والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ
فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من الاخبار الاحاد وجهل التاريخ فالقول
بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وقد يجاب عن هذا الاشكال في صورة المفروضة بان الاصل عدم
تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص
ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بوروده الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل عند تحقق شرط التخصيص
تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل
تاخره فالتحقيق في الجواب ان اريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام
القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ومرجحاته المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يلزم
التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان الظن ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب
اتباعا للمرجحات التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد وهو ايضا يتوقف في جهول التاريخ ولو اطر
الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال واثر ذلك في اخبار الائمة غير ظاهرة لعدم
ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا والناسخ من حيث انه ناسخ بل لما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي صلى الله عليه وسلم
وبيانا لما في الكتاب ومنسوخه وسنته نعم هم ربما يقولون ان هذه الاية منسوخة بهذه الاية وامثال ذلك فلو ثبت بإخبارهم شيء فانما

> العمل بالخاص علم يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص

> واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص

يثبت بها حال

يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى التبيان
تاريخ نزول اياته مضبوط لا خلاف فيه وغاية ذلك في الجمع محل نظر **الباب الرابع** في المطلق والمقيد **قانون** المطلق
على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شائع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس
ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج عنه
العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انما يراد به المهية ومنهم
الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام
والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم
في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققنا
في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبايع نعم نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الفرد مقيد
وكذا الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قولهم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك
صم والتصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما يدل لا على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف
اخر وهو ما اخرج من شائع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشائع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا
الشائع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على هذا رقبة مؤمنة
دون الاول وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل
دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد بمعنى يرجعان الى التعميم والتخصيص كما ستشير اليه فجميع ما مر من احكام
معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير
ذلك يجري هيهنا ايضا ويزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم
به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما هاشميا اطعم يتيما على الاول وعلى الثاني
فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في اية التيمم على اليد في اية الوضوء فقيدوها
بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث وهو ضعيف لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا
ومنع العلية ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين وسواء كان موجبهما اي علة الحكم
متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما واسالا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان يقول ان
ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق
يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق فح يقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما
على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة
الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف فيهم
في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن

> والعام ان المطلق هي المهية لا بشرط شيء والعام هي المهية بشرط الكثرة المستغرقة وصحح بعضهم الفرق بين المطلق ص

> الاول على المعنى ٢

> واكسي يتيما هاشميا ٣

بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا فيها مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية
كونه بيانا لا نسخا اما على المقام الاول فنظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف فانه
في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق
دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان الترجيح ولا يتم الا بما ذكرنا ولما سند
هذا المنع فقد يقرر بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة على
الاستحباب بمعنى حمل الامر في حكمه فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري
بمعنى التخييري المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا قابلا للكثيرين فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق
بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما الاخير وقد يجاب عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب
مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا بل له جهة حقيقة كما صرح ابن [illegible] وفيه انه ان اريد
بذلك ترجيح هذه الملازمة لا لكونه مستعملا فيه كعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلم وجيه وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه
بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب
لبيان [illegible] الاستعمال المجازي
نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب اذا اشعر الكلام بتعينه عند المتكلم مثل جاء رجل من اقصى المدينة
وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة
بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معنى كيف
كان فلا يخرج عن المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيم المجمل الى الظاهر وما ليس
له ظاهر فعلم ان ذلك لا يخرج عن الظ والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا
تساويهما الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره ره في تيه وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم
بشغل الذمة مع احتمال الارادة المجازية من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف
به هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل
البراءة منه الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فح
يمكن نفيه بالاصل البراءة وليس كك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو
المطلق والمقيد وليس به هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزايد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل
ولا تفارق بينهما فليتامل والثالث انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على
اطلاقه فلا يحتاج الى ارتكاب تجوز حتى يحصل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مع مدلول المطلق ليس صحة العمل باى فرد كان حتى
ينافي مدلول المقيد بل هو امر متعين [illegible] يصلح للقيد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للمقيد كقولنا رقبة اذ لا شك ان
مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق واللازم حصول المقيد بدون المطلق والا لم يكن ما ذكره ويكون مقتضاه
مع انه لا يحصل لاى رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن

ما ذكره ولكن

ما ذكروه ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاها ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه و
مقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظ وقوله بل هو امر [illegible] ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين لكنه
اي فرد كان على البدل والمقيد فهو بعد جزما لان مدلوله الحصة الشايعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل
لصدقه على معينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باى فرد كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في
ضمن اي فرد يكون والامتثال بها يحصل بالاتيان باى فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير
في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد والظ ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع آخر
ان المراد من المطلق كرقبة اي فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا
في التعيين بل هنا اكثر واظهر في الاخبار منه في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا او قرينة على المجاز انتهى
ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب التعيين مقصودا
فيه من الشارع سواء كان بذكر التعيين او فارقه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله نعم احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان
كاعتق او نهيا [illegible] فلا يمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات
مثل قوله نعم وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال المطلق وارادة
الفرد المعين الواقعي منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة على وجهين ومجاز على وجه لما للوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم
على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة في مثل اعتق [illegible] اذا اراد فردا
منه اي فرد يكون واما الوجه الاخر فالذي ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك اولا وبانكشاف ذلك بعد ظهور
القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في المسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله جاء رجل من اقصى المدينة يسعى
حبيب النجار او جاء رجل مؤمن من آل فرعون [illegible] يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقط خبط القائل خبطا عظيما واه خلط عليه
الامر فلا تغفل وقوله الا ترى انه معروض للقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق
والمؤمنة قيد للمقيد وقوله واللازم حصول المقيد بدون [illegible] انما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس بمعنى
الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه بقيد المطلق اذا استعمل
وحده وبقيد المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما وجد في
المطلق من معنى الكلي ثم ان هيهنا كلاما من المحقق البهائي في حواشي زبدته في مباحث المفاهيم وهو انه قال قد يتوهم ان القائلين
بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو اعتق في الظهار رقبة واعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن في
مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون بها المطلق فهذا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابله مطلق
كما في المثال المذكور اولا نحو جاء العالم وفي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجي العالم نفي مجي الجاهل الا اذا
قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله العلامة في نهاية الاصول القائلون بعدم
حجية مفهوم الصفة بخصوص كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقتهم في حجيته ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على

في بادي النظر وتحصيل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المطلق في المقيد حقيقة م

بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا وقبحا بل هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه انما م

التأكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة
في الاباحة انتهى اقول ولا خفاء في بطلان الاعتراض ولا في وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة
مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو
من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق فرد واحد فلا ريب انه مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن
الامتثال بغيرها بايجاد الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا
منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه
ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا نحو ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض في الجملة ولكنه لا يتم
ايضا لانه يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان
هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم بني تميم الطوال فانه يفيد وجوب الاكرام
في البعض بيانا في وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذلك تريهم متفقين في عدم
وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما حصول الحمل بالعام والخاص المتنافي في الظهور واما الجواب ففيه انه يظهر منه قبول التنافي
في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل انما يثبت
وجوب العمل بالمقيد والظان العلامة ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك فلم يخفى في الآن كتاب بدليل احتاط وايضا التمسك
ترجيح التأسيس على التأكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما لا يصلح موجبا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن ٢
فيه اذ التأسيس يحصل بحمله على ارادة الافضلية ايضا وما ذكرها يظهر انما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد مر
التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني فلانه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه حلول انضمام العقل اليه حصول
الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص انه والعام ان الخاص لما خاص مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام
وحضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان يكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا ايضا
وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء الا تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل
على امتناعه ولجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد ان يراد من المقيد من دون دلالة وتقييد
الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف
العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون تعيا لا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشايع
الثاني وهو ما كان منفيين مع اتحاد الموجب حكم وجوب العمل بهما اتفاقا ومثله الاكثرون بقولهم في كفارة الظهار
لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبل لم يعفهم بقوله
لا تعتق مكاتبا ولا تعتق المكاتب الكافر ومع تقييد ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معناه لا تعتق
مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفي للامتثال بعدم عتق فرد واحد من المكاتب
فقط وتحقيقه ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا يا تارك لهذا الفرد المنفي فاين يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا

في حكم المسألة بتمامها مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون التنوين
تنوين التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما بينا سابقا فلا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني مع
انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم انه يجعل
من قبيل واشتر لا يجب كل مختال فخور والا فاللام داخل على النفي والنفي انما يفيد نفي العموم لا عموم النفي وهو اوفق بالمطلق
من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه حينئذ ففيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال مورد
للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن
فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما
حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاءني رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه ليس من موضع المسألة
في شيء فيه ان هذا الصدق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه فيا الضرورة لا بد ان يكون مراده من مثله المثال بذلك
غير هذا انه يعم ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى اثباتي مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما نعم معنى المطلق ويكفي
في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع والطلب موارد الاستعمالات في الشرع
والعرف اذ المقصود من امثال ذلك بيان مورد العتق لبيان مورد ابقاء الرق فالمقصود بالذات نهي المكاتب لا ابقاء الرق للكاتب عتق ٣
مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يبعد فرضه غالبا اذ يصير المعنى حينئذ كون غير ذلك المنفي من الافراد محكوما عليها بنقيض الحكم
فيكون معنى لا تعتق مكاتبا انما اعتق من عداه من العبيد وهو وان كان يتم في مثل هذا المثال لو كان مالكا للكاتب وبغيره كاتب
ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا اذ يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما الا ان يرجع ايضا الى المعنى الاثباتي مثلا ان
يقال اذا اصبتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الباقي وهذا كما ترى خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق
والمقيد هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور ولا يعلم الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية
لا يتم اذ لا يمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك ويجب ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند
اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق
رقبة كافرة فحكم حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل
فذهب الاصحاب فيه الى عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا
فعن الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم
لا تليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي **الباب الخامس** في المجمل والمبين والظاهر والمؤول قانون المجمل ما كان
دلالته غير واضحة بانه يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل
على جهته وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلى الله عليه وآله صلوة فلم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد او مركب واما
المفرد فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب
الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد منه فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب وذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة

وامّا في الاوامر والاحكام مثل ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان
لا ناسخ وقولهم فيما سياتي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فما لم [illegible] ومرادهم بالظاهر هو الظاهر على النظر في
النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التنافي بين
وصف العام بالظاهر والمجمل والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد
يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق الخاص والمقيد كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهو هذا الاكثري في الاحكام والا فقد
يقترن العام والمطلق بقرينة ببيان ذلك [illegible] فلا يكون مجملا في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ح ولا يتم [illegible] فان القرينة قد
اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده باعتبار
امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال
الذي قدّره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا
ولم يبين واما اذا سمّى ذلك القدر بالحق فههنا الحق معين ان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار
الاجمال في مسمّاه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان
يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج والولي وباعتبار تخصيصه بمخصص
مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى العفة كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى الزوج وقد يكون
الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدم شيئان يحتمل رجوعه الى كل واحد منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته ومرجع الصفة
مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او لزيد مط اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا وواقع شرعا و
توهم لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال
وتوطين النفس ووقوعه في الآيات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان هيهنا فروعا
منها الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في آية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى ره و
جماعة من العامة الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه
بين الابانة والجرح فحجة السيد مع تحرير منّا لها ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما يقال غمست يدي في الماء اذا
غمسها الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل
الحقيقة فثبت الاشتراك والدليل [illegible] قولنا يده يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل
بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها بخلاف اليد ويظهر من ذلك الاستدلال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب
ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مرّ مرارا والمتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد عليه
انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال لاي موضع من يده [illegible] نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى
فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو ذلك العضو ولا يسانه لو كان موضوعا للكل وبعضه لصح الاستفهام بانه اي يد
مجموع
من الاجزاء
ومن القطع

لقرينة تدل على ارادة حرية حصة من العام و فرد خاص من المطلق ولكن لم

دون زيد

ومن القطع الابانة والمقاطعة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي والاطلاق على الشخص من باب
اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقاطعة والتمثيل دون اليد ولا يخفى علينا ان كليهما مثل اليد فيقال قبلت زيدا وانما قبلت وجهه
او ضربت زيدا او انسانا وانما ضرب بعضه وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهكذا الكلام يجري
في الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم
المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع والاطلاق على الابعاض مجاز ثم هيهنا معنى دقيق ينفع
في حل الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين
طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكنه
اقول لو اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجير يوم [illegible] وكذا لو وقع
مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة
لا ان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة لانه عمل في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية
للتركيب الاضافي ولذلك يقال بتّ ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي
وعليه يتفرع مقدار المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة عرفية في التركيب
الاضافي ولذلك وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو قال جرح زيد وكذا جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا
قيل ان يده عن جسده لا يتأمل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب ولا يقال هل [illegible] كفه او ساعده او عضده وكذا اذا
اذا قيل جسده يفهم منه تمام جسده واما اذا قيل جرح بدنه او جسد زيد [illegible] لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة
لذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع منه لا اي يد منه ولا اي جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب تمام الوجه
وكذا اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى المرافق ولذلك لو قيل امسحوا برؤسكم مع ذكر الباء فكونه مجملا وعدمه وتحقيقه انما
عن الاجمال ببيان ائمتنا ع من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة
وبيّنها النبي ص بمسح ناصيته وعليهم ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدي الفعل الى المحل فيستوعب دون الآلة مثل مسحت راسي
التيم بيدي ويوجب ذلك في الآلة مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وفيه ان المراد هو مطلق البعض
ومسمّاه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض
ويقولون انها للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لجعلها الكل المعنيين والمجاز خلاف
الاصل فتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية وان
دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل البعض واجيب بالمنع وبان الباء في
المنديل بل للاستعانة والآلية وهو يقتضي ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين وبعض
الاصمعي على مجيئها لم في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعدّه صاحب القاموس من معانيه وكذلك
ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار [illegible] وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابي جعفر ع

او انسانا نائما
وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب
بره دمته
واقامة يوم حقيقة
برؤسكم ولذلك اختلفوا في حمل هذا
وامسحوا برؤسكم
الى الآلة فيستوعبها دون المحل كما في الآية
واذا دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى المحلة
والاشتراك

بلغ

ناطقة بذلك الثاني اختلفوا في نحو قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من
القيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها انه ان كان
الفعل المنفي في هذه التراكيب كان من قبيل العبادات وقلنا انها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فلا يصح نفي الذات ويمكن
حمل التركيب على حقيقته اللغوية لعدم منافاة وجود عامة اركان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة على القول بكونها اسامي للاعم
لنفي اسم الصلوة حقيقة منها على هذا القول فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقي فحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الاركان
باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك ليس يكون
ما فقد منه تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفي الذات فعلم بذلك النفي كونها شرطا او جزءا
ايضا فينتفي الاجمال خلافا للاجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم
وان قلنا بثبوت عرف في هذه التراكيب بان يراد من امثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد
فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق للفائدة وان لم نقل بثبوت
ذلك الامر تردد فيها بين ان يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال ولما تردد الامر بين المجازين فنقول ان نفي الفائدة والصحة
اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول وبما حققنا في اوايل الكتاب يعرف انه لا حاجة الى اتمام كونها
حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي ارادة الشارع من الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية المجاز انما يفيد مع
التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورته حقيقة فيه لينافي ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف
العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب انا ندعي ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راى احدهم
على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نم التردد ولئن سلم فهو في البادي واما بعد التامل ففي الصحة ارجح لكونه اقرب
اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال
ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة والاجماع وساير الادلة وهو المخرج عن مقتضى اللفظ في الاول دون الثاني والمفصل
وجوابه ما تقدم بالتامل والنظر ان المفصل من يدعي كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة الثالث في التحليل والتحريم
المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير
ذلك وكذا غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان الاستقراء كلام العرب يفيدان في مثل
ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من المأكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء
واستجير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه مأكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشترى وهكذا المشروب
فقد يقصد بالخمر الشرب فقد يقصد البيع وقد يقصد الشراء وغير ذلك وكذلك قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة
المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستعمال وغير ذلك
فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوها والقول بالمقصود منها ذلك لا يعلم الا بارادة
بعض النسوان منها ثم مقابلة المرأة بالرجل وخلقة النسوان يعين ان يتم المقصود المتعارف منهن الوطي والمع عنوان الام

والبنت

شيء على الصلوة والصيام او لعنوان يأخذ حكم واحد فلا اجمال وان كان لعنوان لذكر بعض معين فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بالحقيقة ولو صح ان العقل المعنى ح

المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات ح بكثرة التعارف ولذلك يقال يحمل اللفظ اذا كان مجملا على اظهر ح

عرف بعضهم فبعضهم يعتقد ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يعتقده وان اريد ان اهل العرف نفي الصحة وهكذا قلنا فحينئذ بل الظاهر في الكل ح

والبنت بدون قرينة على ان المراد بالمأكولات فالاستمتاع والاكل ونحوهما الصاير بالنسبة الى الشيء متساوية فلو قيل حرم عليكم
لحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبح في كلام الحكيم
ثابت ولو كان الكلام فيما ظهرت القرائن في ارادة فرد من الافراد فالظاهر ان ما هو المنسبك
وعراه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له لان الاحكام انما
يتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كلها وجميع المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل والمرتكب للابعد والضرورة و
هي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال والجواب اولا منع عدم الدليل على الخصوصية لان
ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك الاقل وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد
المعاني فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهو يرتفع باضمار البعض ممنوع قانون المبين نقيض المجمل
ضوما ودلالته على المراد واضحة وهو قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته لشموله علمه تعالى لجميع الاشياء
بنفس اللغة لا يحتاج الى شيء خارج وفي هذا المثال تأمل لان العام ظاهر في الشمول وليس بنص فيه نعم مع انضمام القاطع اليه يصير نصا لكنه ليس
مقتضى اللغة وقد عرفت الفرق بين النص والظاهر فيحمل على ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول
البيان بفعله ص والعام المخصص وغيرهما والتسمية القسم الاول بالمبين انما مسامحة واما الثاني فمن باب حقيقة الكيفية فان اهل
اللغة وضعوا بيّن وابان والبيان ماخوذ من البين بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين وهو المراد به فعل المبين
وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين وهو المدلول معا او جميع العلم من الدليل
وقد يسمى ما به البيان بينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمثل قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع
لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الصحيح ومن الرسول ص كقوله ص فيما سقت السماء العشر بيانا لمقدار
الزكوة المامور بايتائها واما الفعل فهو قد يكون ولالة على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة كالتعيين عدد
ايام الشهر او غيره او بغيرها كما بين ص الصلوة والحج بفعله وبيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كالركوع في الثانية بغير
قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او ما يشبه بان
يفعل مشابها لما فعله مثل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل احاله على ما فعله في الخارج فيبطل
ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما لو امر بفعل مجمل وفعل فعلا يصلح كونه بيانا فان العقل الحكيم بانه بيان
له والا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول
فتاخير البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تأخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد
الشروع وبعدما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل للسعة فذلك تأخير البيان عرفا كالاسم بذلك في القول في ان ما يحتاج
اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التأخير سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تأخير البيان مع امكان التعجيل انما يلزم فيما اذا كان عن وقت
الحاجة وهو خارج الفرض قانون ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تأخير المجمل عن وقت الحاجة وهو خارج لا يستلزم
تكليف ما لا يطاق واما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثالثها المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوزه في غير ما له ظاهر كالعام والمطلق
والامر المطلق في الوجوب فلا يجوز فيه تأخير البيان راسا او ما مع البيان الاجمالي فلا باس ويعزى الى بعض العامة عدم جواز تأخير

ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فذلك كل دعوى دلالة ذلك المسند في مقام لم تظهر قرينة على ان هو مقصود دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الاحتمال لا في مثل الاية المحرم لم المنادية بان المراد بيان من يحرم نكاحها ان الذات ومن الاجزاء ولا ريب ان الاجمال ح

وانا المراد ح

البيان في المنسوخ ايضا فذهبا الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف

للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعل تاخير بيان الناسخ من شرايط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه

في العرف والشرع اما الاول فلما سيتبين من ضعف ما تمسك به المانع ولمكان المصلحة في التاخير مثل التوطين على الفعل والعزم

عليه الى وقت الحاجة والنهي عن الفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف

والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل ولما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر فيوطن نفسه

على الاشق والاسهل مع ان المطلوب هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق بين ذلك

بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض القائلين بتاخير البيان عن وقت الخطاب من عدم جوازه في الاخبار

والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت حاجة بل المقصود العلم باصل الخبر وحصول فايدته مثلا ان يقول قتل فلان مع انه ضرب

ضربا شديدا لاجل تعذيبه وايلامه وتشويشهم لاجل ترجيح اعلامه او تحزينهم ثم تبين ان المراد الضرب بالشدة واما الثاني فكثير

لاحاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لعبده من عمالة قد ولينك البلد الفلاني فاذهب في وقت كذا واكتب

لك كتيبا بيان ما تعمل هناك وارسله اليك بعدما استقر ايك في عملك واما في الشرع فنحو قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي

كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها فاجيبوا بقوله انها بقرة لا فارض

ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب لظاهر قوله ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون

فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكنهم

شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم لان لفظ نكرة بقرة يندفع بالقراين المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون يصح من جهة التوالي

في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملأ مسكها ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن حلمهم على ذلك

وارهابه موسى حليم عليه واما رواية ابن عباس فعلى فرض تسليم الحجية فيه وما يحيث العيون فعارضها ما في تفسير الامام وما في تفسير

علي بن ابراهيم عن الصادق وغيرها ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية

والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والشرائط واشتراط الحرز والنصاب والتخصيص بالزاني المحصنين

واما بيان الفائدة في تاخير بيان ما لم ظاهر فصحيح واما وقوعه في العرف والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدمة في حكم

السارق والزاني وغيرها وكذلك ملاحظة عموم التكاليف للطائفين بقائهم الى اخر الامتثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد

يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو جاز

خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي

بالزنجية للتحصيل عند العلم الشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا يعرف كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما على

المجمل فان المخاطب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بالقراين المقام وكان له جاء تعيين فلانه ليطلان اللازم واختصار

واما على عدم الجواز فيما لا ظاهر فيما احتج للتفصيل وسنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل فيما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير

بيان ما له ظاهر فقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة على غير المراد لان الاصل

في اللفظ حمله

في اللفظ حمله على الحقيقة فلو لم يكن فيه موضع الارادة لمعناه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي وتجوزه بسبب الاحتمال الحاصل

في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بلا

نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا وبين في المستقبل فلا يستفيد

في هذه الحالة به شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان مناط لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه

وفيه منع كلية الكبرى لغاية وفور التكليفات الابتلائية كتكليف ابراهيم م بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات

وجزعه انما كان من جهة خوفه ان يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق منصب ابراهيم م ذلك الجزع وقد مر الاشارة الى ذلك

التكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان يحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط

فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة ويحصل لها هذا الثواب ثم تبين له ان المراد هو

الخصوص او النسخ فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل

وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه انه مع فوات

وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة للمتكلم الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى

يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسماع

العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فيثبت جواز تاخير القرينة عن التلفظ مع علم

لزوم الاغراء وكذلك قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص يوجبه عدم الحمل على الحقيقة حتى

يحصل الفحص ويكون احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظن والمدار

على المظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ

من الكلام فهو مختص به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل

المتكلم بالكلام يحتمل الاتيان بالقرينة حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لنا وقت زمان التاخير في الطول

العقد كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام

السامع ذلك ففيه انه غير مضر لان اعطاء العقل المكلف دافع للاغراء ودلالته قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع

متطابقان وهو بمنزلة كل منهما الاخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في قبحه الا ان لا يتعقل العموم بحيث لا يشمل الفرد المخرج

بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا يكون من باب

تاخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم فيه الاغراء ونمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له

بما نحن فيه اذ العام ان كان مما خوطب به المخاطب [illegible] ان الشارع مواجها لم يرد الا حمله على مقتضاه فعلا وتعليما للغير فيجري

فيه ما سبق من عدم جواز تاخير المخصص عن وقت الحاجة ولا عن وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله

على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يتبين له المخصص اما بذكره له وقت الحاجة او احالته على الاصل

او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهم الخطاب كالحجر والحاجي البحث فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام

الخطاب بل هو مخاطب بالخطاب المخصص من العام وكذلك من فهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به ولما اذا كان العام من باب الادلة
الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل
النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب بخطاب هو العمل بمقتضى هذا العام … مع ما يقتضيه سائر
الادلة التي لم نعثر عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المحقق
المخصص في الاصول فخطابنا هو العمل بما نفهم من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب … الظاهر وارادة
غيره ايضا وهذا الفرض الحاصل في زماننا الان هو ايضا قد يحصل في زمن الشارع ايضا اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع
الخطابات شفاها عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به على الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما
يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبنسبة الشيعة وغيرها
فالكلام بالاذعان يكون العام باقيا على عمومه لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها
مريدا به الافهام مع علمه اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني الاول وما ذكره الثاني وبينهما
بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص زاحم اصالة الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث
عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه عاما كان الدليل او غيره
من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورد المجيب
من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القراين
الخارجية لا من دلالة اللفظ وبعد مجيء الناسخ (ولو لمعصوم) يعلم انه غير مراد ومن هنا التجاء بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان
الاجمالي وهو بعيد واما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الى اخره فهو انا لا نسلم بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة
حاصلة من العزم والتوطين تيسيرا قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا
جيدا افهام لزوم التكليف بالحج لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان كان المتضمن فعلا اما
تضمنه الخطاب ان كان المتضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون للارشاد والغير كمسائل الحيض للرجل والثاني
قد يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالعوام لمسائل الحيض وقد يراد منه معرفته كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة
الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم وتنبهت على معنى المأول ايضا فنقول هيهنا ايضا
الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية
او شرعية او غيرها ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه
المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله
من يشاء ويهدي من يشاء واما لفظية كحكاية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق فالملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله
تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون فالاية رد عليهم وردع عما اعتقدوا انه يجوز
في فعله بالنسبة بمعرفتهم في مصرفه وغرض ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف ولحاظهم وربما يكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصوصة

في العام وفي ذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي
بني عليها الامر وهو انه يجب احتمال التجوز
يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة …

بالسنة والاجماع

بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجاز كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها
القرينة او فارقها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة سواء كان مأول وهو بعيد
والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الاية ليست مجازا
بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى
هذا فظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجازات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب
مأولات وكذلك العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين
التكلم ما ظهر لنا بعد ذلك اخيرا او نصب قرينة عليها حين التكلم بما ضاعت واختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التأويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر
بان يتحقق عليه دليل يرجح على ظهور اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت وكان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح
ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت الوضوح والبعد انما يكون بسبب
تفاوت الناظرين وانظار الافهام وتفاوت القراين فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر مأولا وبالعكس وقد ذكر الا
صوليين لاقسام التأويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها **الباب السادس** في الادلة
الشرعية وفيه مقاصد **المقصد الاول** في الاجماع **قانون** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيقة
صورته واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكرها وذكر وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم
نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاخير
لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى دليلهم ذلك واما
الشيعة فيلزمهم القول بحجيته لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما
ما ذكره العلامة ره في اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا فقد نقل المحقق البهائي ره عن والده عن
مشايخه ره ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات
المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفروعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجتماع ماضي وما ياتي والا فلم يتحقق بعد اجماع
واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فعلى هذا فقد ذلك ما حققه العامة به وقد يختلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق
جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم اولا ان مع اتفاق جميعهم يحصل
العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه خلافا للاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان
العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف ولعلهم مخطئة وستشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في ذكر مدرك حجية الاجماع
وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى المذاهب
العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن راي
المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع عندهم من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي رئيسهم المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه
ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي على قول فالامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة

فوقهم

الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل ان علم انه قال بمثل قال ساير الائمة فلا معنى للاعتماد على
اتفاق سايرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يعلم انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي
وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان المتضمن
قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الاستدلال وبهذا ايضا يندفع الشبهة
التي اوردها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم
الاجمالي بما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب وبهجه تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع
الى علمت بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد متفقون على كذا وكل ما كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم فهذا حجة وهذا هو
السر في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين لمجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب
بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله فرض امكان صورة يمكن القول بكون
الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فانما يحصل العلم باتفاق الجميع لجل الائمة المط وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه
ونسبه العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل
النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخوله بشخصه في اشخاصهم حتى تستبعد ذلك في الامام المنتظر
وثانيهما ما اختار الشيخ ره في عدته بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر ان لم يوافقه من اصحابنا ايضا من تقدم عليه وممن
تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون
شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة
الاولى كما لو وجد في الامامية قول لم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم يعرف في ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره
فنقول انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا لم
يظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد
ما يدل على صحة ذلك القول ولا انه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي
ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام اخر وهو فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير
كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فمتى اتفق ذلك
وكان على القول الذي انفرد الامام دليل على ما قلناه يجب على النحو الذي فرضنا من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور
واظهار الحق او اعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد
عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي في القاء الخلاف بينهم بان
يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين اصحابنا دالة
على خلاف ما اجمعوا عليه نظر الى ظاهر اذ مناط كلام الشيخ ليس ان الاجماع على الخطاء وما كان باطلا وجب على الامام دفع ذلك وهذا
يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلام الشيخ ليس ان الاجماع على الخطاء لما ان لطف يتم الداعي الى نصب الامام اوجب

ردع الامة عن

ظهره

من الكتاب والسنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو حجة من الكتاب والسنة كاف في ازاحة التكليف وحتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل

ردع الامة عن الباطل وذلك لانه الاما يوجب ردعهم فاذا لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه
منع ذلك وانما الواجب على انه تصير والواجب عليه ع الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يتصور مانع ولم يثبت حكم في غيبته و
استتاره لا مطلقا ويظهر رد هذا القول السيد المرتضى ره قال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكلما
يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام قد يكون اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا
به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي ره في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه
لطف اخر وعدمه منا وهذا مع انا نرى خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجودا الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع
تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجه في الاول بانهم اوقعوا الاختلاف ويشوا لنا
علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما يجيء وقد
ينتقض طريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي
يلزم العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا
تقرير كل الشيعة على امر لان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه بحجة بتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكن
ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما
توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية
وعدم رفع الخلاف من بينهم رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات
انه راض باحد طرفي النقيض لمجتهد وبآخر لمجتهد آخر واما فيما اجمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول ان في
تعيين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى افادة جميع الاحكام بما انه السبب لعدم المكلفين فلا بد من نقض العامة وليس هنا مقام
بسط الكلام وهذا الجواب سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا
ولم يمنع وهو فيما نحن فيه مم واما رضاه على ابقائهم على معتقدهم فلا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل الشارع عنهم على المخالفة اذ ذلك
ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث او آية بل ربما اعتمد
بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطأ وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلديه فلعل الاجماع
هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا دل دليل عليه لمن بعدهم الا ان مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز
مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو مم لم يقم عليه دليل فهو لا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلم
برضاء الامام بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان المجهول النسب
فمع تجويز رضاء الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع
جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا يسلم الا من جهة كونه اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل
الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له لانه لا يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطايفة على
فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قولهم لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقول يمتنع اجماعهم

على الخطاء فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الامام ردعهم عن الاجماع ولم يجز الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجي الكلام فيها ولو كان مدلولها المطابقي يقتضي اجماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم براي الامام من اجماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذا يمكن العلم براي كل رئيس بملاحظة اقوال تبعته كما لو فرضنا ان فقهاء الحنفية ثقات عدول لايروون الا عن رأي فقيههم ولا يسندون الا عن معتقدة ثم اجتمعوا على فتوى منه ولم يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالف لهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه راي فقيههم فكذا يمكن العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق وهم من قبيل زرارة ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من وجوه [ابن اعين م]

ظاهر ظهور تخالف بينهم بان ذلك فتوى امامهم ومعتقده وطريقه ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة ولا يجوز انكاره فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعي ثبوته في امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع الاقوال على انا فانه لاشك في انه اذا افتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه واذا انضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن واذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب فتاويهم بحيث لم يعرف فيه مخالف فيمكن حصول العلم بانه راي امامهم واذا نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل واذا ادعى بعضهم او جماعة منهم ذكر في كتابه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك كون الطرق المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا اكثر واذا انضم الى ملاحظة اختلاف مشاربهم في وقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد بنيسيا تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه رأي الامام ورئيسهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا يستحق منكره للجواب بل الظاهر ان مدار كل من يدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما وصل في الضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين فجواز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكانه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب التظافر والتسامع كثيرة فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق

والحاصل ان هذه الطريقة الاجماع عن عبارة عن اجماع طائفة حد نفسه او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا توقفهم فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر آخر في افادة القطع فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يليق

لك القول بذلك

ذلك علم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف غير الدلالة فيتقضي غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك علم

يجوز ان يصير بعض احكام النبي والامام بديهيا للشعراء والجيبة بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة م

لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض امثلة تهتدي لطريق الحق فنقول لك قل اي ضرورة دلت على نجاسة الف كر من الجلاب بملاقاة مقدار راس ابرة من البول حتى اعترف بذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء المحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن التواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد حقوا عليهم حيفا وان قلت دليلهم غير الاجماع من آية او عقل او غيره فأت به ان كنت من الصادقين والا فاعترف بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك وواقفنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه بقولهم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات المأكولة والمشروبة وغيرهما وكذا البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذا غيرها من المخالفات وكذا في مسئلة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة لبعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض اخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرة والبئر والقربة من الماء كما في الخبر الاول الا فهم النجاسة من الامر بالصب والنهي عن الوضوء وفي الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن الوضوء ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا الاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه او العلم به باي شي يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول انهم كذا من اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا نفهم فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة ونفهم من قولهم اغسل ثوبك دون قوله اغسل وجوبه عليهما وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا ارتكبنا بيان العسر او الحرج وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يفيده الف حكاية ثم لا باس ان نجدد المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول ان الطريقة احد ما بني فيه بعضها ما يعم به البلوى فيحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من رئيسهم والعلة فيه ملاحظتهم مطبقين على ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه او عناده مع ان سيرة اهل الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العام البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب امهاتهم المترددين عند ذلك النبي والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبين عالبا يتداولون هذه المسئلة ويتسامعه بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر يحصل العلم بانه طريقة رئيسهم كما في البديهي لمن يجد حصول اليقين الى التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكذلك في الاجماعي الوجيه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون

لاجل ضبط المسائل ولاجل من يحتاج في هذه المسائل الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على فتاويهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم م

قاضية

العادة بذكر الخلاف لو كان من وجود المخالف لو فرض في عصر التبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي ذكرنا في الضرورة بان
يكون بحيث ثبت عندهم غفلته وخطأه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه ولاأم اجتهادهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه
رأيهم او لا ينكر احتمال الخطاء في مدعي الاجماع كما نحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع و
تظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا التسمية اجماعا ونظير ذلك
في المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كالوجاء الآلاف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم
اليقيني بذلك للعلماء والعوام والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية كقوله انما الاعمال بالنيات على ما ذكروا
فان اليقين يكون ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسائط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة
فهناك النظر الى كثرة الرواة والنقلة وهنا الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولترجع الى تمام ما يحتج به لذلك الاجماع على طريقة العامة وهو
من وجوه وليعلم اولا انه لا جدوى لنا في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه
حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار انه لم يثبتوا امر في وجه حجية
الاجماع لا يمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمد في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومزيد الناصل في مذهبهم
ودينهم فنحن نلزمهم اما ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الزاما ويمنع تحقق الاجماع
المصطلح فيما يفيدنا تسليم في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا ثم اعلم ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن
حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكان وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته بوجوه من العقل والنقل من الآيات
والاخبار ونحن نقتصر على ما هو الاظهر والاتم منها فاما الآيات فالمشهور منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الآية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول صلى الله عليه وآله
لا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله كافية
فيه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى لم ينضم الى مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله
فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الآخر يبطله فهم العرف الانضمام في
مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين
ليس على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مثلا الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب
في هذا المقام بالاحاجة الى ايرادها الا وجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا
ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تعديل بل ووعيد على تارك المتابعة رأسا
لا يقال ان ترك المتابعة هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه
ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله تعالى
يكون معصوما عن الخطاء فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطاء عنهم مطلقا وهو باطل وما قيل ان ذلك اذا اجتمعوا
لا مطلقا ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل فرد منهم شاهدا

وان اختلفوا ايضا في انحصاره في اجماع الصحابة او اهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته م

عليه وهو مبني الهدى معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف

امة

الا المجموع

الا المجموع من حيث المجموع فكذا الامر مع ان المراد اما الشهادة في الآخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا
يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجيتهم فتوىهم فالآية متشابهة الدلالة فالاولى
ان يقال المراد بهم الائمة كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد
اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان
عموم الجمع في قوله فردوه افرادي لا مجموعي كما لا يخفى والعجب ان بعض العامة استدل بهذه الآية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار
فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء وفي لفظ آخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء ومنها
قوله صلى الله عليه وآله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها او تواترها بل هي اخبار آحاد لا يمكن التمسك بها في اثبات
مثل هذا الاصل الذي تنوا دينهم عليه فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد القطع وثانيا
منع دلالتها اما اولا فلان المراد من الاجتماع هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات التي
لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع الامة على سبيل اطلاع كل منهم رأى الآخر واختياره موافقة الآخر وتمسكهم بالاجماع المركب او بعدم
القول بالفصل دور وهذا واضح الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وهو يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان الخطاء
الخطاء جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء الا هو قد يحصل بان
يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الآخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به وهذه من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم
العجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي ره عن صاحب المحصول وهو نسبه الى اكثرهم و
يصحح في مسئلة تعاكس تعطيه على الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يقال يفهم اتحاد الامر في الفرد
من لفظ الاجتماع الكلام لا من لفظ الخطاء فيكون المراد لا تجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا فاجتمعوا
عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المفيد للعموم لكنه ايضا معنى
مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجتماع بمعنى التجامع الارادي ان الاجتماع الامة لا يحصل على ما هو
خطاء لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء وظاهر الاول ان المعتبر في الخطاء كون خطائيته ثابتة قبل الاجماع والفرض نفي
اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للمعاني
النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا
ما روي من قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفي اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل
انه لا بد ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين وقال وهذا هو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في
الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع
واما قولهم لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء فمع ما فيه من الكلام من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول عندنا ولا يصدر
مثل هذا القبح عن الله تعالى ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك
فاقويها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء

الرد مع الاتفاق وفقد ان كان عدم يحب

المحققين المجتمعين على القطع فى شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فيجب الحكم بوجود النص قاطع بلغهم فى
ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ المخالف للاجماع حقا وهو تحقيق حجية ما عليه الاجماع وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع
الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي ويعارض الشبهة
واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما فى الشرعيات فالفرق بين القاطع والظنيات لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود و
النصارى عن الاتباع لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيل خلاف ما ذكرنا وبالجملة فاعابوه نقضا انما وجد فيه ما ذكرنا
من القيود وانتفاؤه ظ وقد يعترض بانه لا حاجة فى هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم و
جود قاطع فى كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا قاطعين على خطاء مخالفهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا استنادا الى
امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال فى الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة
المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص ودليل على حجية الاجماع لا يستلزم
ثبوته امر قطعي يدل عليها كما مر فحجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق
الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات واقول ان كان مراد المخالفين
من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لانه مع انهم ان كان من العلماء المجمعين على القطع
بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب فى حقية ما ذكروه ولكن
ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نم اجماع
جميع العلماء الامامية حتى الامامية على القطع بتخطئة مخالفه وبدونه نمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية فى القطع
فى التخطئة بحيث يحصل القطع منه بكونه قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لاجل قضاء العادة بذلك
وبدونه فيمتنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام فى امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث
يحكم بكون الامام المنتظر فيهم وكذا فى عصر النبي ص مع فرض عدم معصوم اخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان
القدر المسلم فى قضاء العادة على ما ذكروه وهو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل
ناهض فى اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطأوا المخالف مطلقا لا يخصها فيه فادعوا كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان
يكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ فى ارادة العموم لا يكفي فى ذلك مع ان المجمعين عدد التواتر حتى على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك
فى خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة ح على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يتم
الاستدلال بناء على كون المط اثبات الحجية فى الجملة لعلم وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يضر بل ينفعنا
ولو لم يتم فايضا لا ضرر من تاييد اثبات حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات
التي اوردوها فى المقامات الثلثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكروه فى نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل
اما القطعي فلان العادة يقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع
الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود فى زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا

لاختلاف الدواعي

لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور
كمال الفائدة فى تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة فى مراتب القطع ونمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا
واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا نشاهد امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك فى امكانه ومنها ما ذكروه فى امكان العلم به وهو انه لا يمكن
العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم فى مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال خفاء
بعضهم لئلا يكون معلوم الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره فى المطمورة او كذبه فى قوله لى كذا مع ان العزم
بالراي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال قبل الاستماع عن الاخر وفيه ان هذه شبهة فى مقابل البديهة لحصول العلم على مذهب
جميع علماء الاسلام بان رايهم وجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان ونحوهما وعلى مذهب علماء الشيعة بان رايهم حلية المتعة ومسح
الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداهة فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان موثرية البداهة متاخرة عن
النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم فى ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الدليل الى ذلك الا امر عقلي حتى يقع
العلم باجتماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل عقلهم مع ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى
على المطلع بها ومنها ما ذكروه فى نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم فى شيء
فردوه الى الله والرسول فظهر منهما ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانية غيره وان المجمع
عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض العامة من الخاصة فهو امور الاول
انه يجوز الخطاء على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التى اوردوها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد
كما لا يخفى فان للاجتماع تاثيرا واضحا فى حصول الاعتماد بل هو فى الاجماع مسلم فى الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بالشخص فلا حاجة الى
الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه وقوله وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد انه قد لا يمكن الوصول الى حاضرته ولكن يمكن العلم
الاجمالي بقوله ورايه وقد بينا ان امكان العلم الاجمالي كما يحصل فى الضروريات وانه يمكن العلم برايه فى زمان حضوره بسبب اتفاق التبعة
كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا فى زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث
وقوع الخلاف فى حجية الاجماع ونحن لا نم حجيته كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة القائلين بالقول لم يختلفوا فى حجيته وكذا المحققون
من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء واشتباه لعدم فهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث
انه اجماع لا مط ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف مدرك الحجية كما يلاحظ فى حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود فى
اصول الدين واصول المذهب بل فى جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع وجود المخالف فى اكثر الاجماعات وفيه انه ان اريد وجود
المخالف ممن يمنع تحقق الاجماع فنحن لا نسلم على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف
واما على المختار من الطريقة الثالثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب بل اما على التشهير
بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب ايضا لما علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير
الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقديم المخالف على تحقق الاجماع
او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع محقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان فى حال الحضور او الغيبة

بل الاحكام الثابتة الكثيرة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري
اليقيني ربما يكون يقينيا وربما يكون لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر وموهوما عند بعض آخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة
فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال
بجوازه ولا يبالون لخرق ذلك اجماعهم وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قائل بوجوبه وان شهر رمضان
يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع
في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني واما ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب
القطع والرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد ولا بد انه لا
يوجد له مخالف ثم لا تضايق من القول باجتماع السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما
لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيهما من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع عن
الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف نمنع عن الاحتجاج بالاجماعات
المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين يمنع عن نجاتهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول
العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه تم لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق
الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه
لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة في ساير المسائل وساير العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل الحكم الاولى
اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف
لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او للتجديد النظر ليكون ذا بصيرة
في الرد على مذهبنا في غير المعصوم ولاحتمال التقية الانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في
وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة
اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف
على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب
ما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد
به ما ذكره الشهيد من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول
العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناه فانه يمكن معرفتهم على التفصيل اقول لا ريب حصول العلم من تتبع كلام
العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة
بان التصديق لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وساير المخالفين لو كان قول في المسئلة من علمائنا
لنقلوه واذا انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا ساير القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بحيث

كونه اجماعيا

كون اجماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصل الينا لظهر عدم دلالته على الحكم فلم
يعتمدوا على ما صدر من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها
وجل الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال
في كونه متبعا سواء انعقد الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم
اتفاق آراء هذا الجم الغفير المخالفة للنفاق المباينة المشرب على دليل غير واضح للمأخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون
بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النص فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة المأخذ كما استدلوا في
لزوم تقديم الشاهد والتذكية على اليمين اذا كان المدعي هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت ملغاة بانه وظيفة المدعي
هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال انه هنا ايضا في الحقيقة اتفاق آخر على امر شرعي وهو كون اليمين حلف بوصف التتميم
ولا يضر التاخير فانما قام على هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة للمأخذ ولا دليل على حجيتها الا
دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اخترناه من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزمان بل يشكل
ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يؤول كلامهم بما ذكرنا سابقا الا ان يراد من حصول العلم باقوال العلماء حصول الامام العلم الاجمالي
لا العلم بهم تفصيلا حتى يتعين فائدة الاجماع ويكفي في ذلك علم معرفة انهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا
لو شاهدهم ولقيهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف
يمكن قبول انكار حصول العلم البديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين
المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل
لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب القرائن والتتبع ويختلف في اليقين او مراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين و
لعل الاجماع الظني يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد ولو لم يكن هناك دليل القوي منه اوله ما يبنا يرجع كلامهم في جواب ما نقل في
المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وما حصل من القرائن لا يحصل العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في زماننا ايضا
لتسامع وتظافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل يدا بيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب
المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ادعاء حصول
العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام وكفاية الجواب للسؤال شاهدان
مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى وما ذكرنا ظاهر مما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الى آخره لانهم
عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امام بلا واسطة مع
ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم اساطين الامة وخواص الائمة وخلفاؤهم
الورعون المتقون الجح عن كون المحلي تعمدا منهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع
الكاشف عن راي امامهم ويطلقون في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا يمنع

ايضا اتفاق على ارشهر محمد فانا حصل من اتبع اجماع
السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل

ولاحتمال الحكم لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر او عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قراين يدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباههم في حدسه وكذا لا وجه لساير التوجيهات التي ذكره الشهيد في الذكرى ايضاً لانهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ ره وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضاً يريد من الاجماع الذي يدعيه معظم مصطلح المشهور كما سنشير اليه واراد الاجماع على روايته يخرجه ذلك وثبته في كتبهم منسوبا الى الائمة او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك لا يعيد لا حجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها **الثالث** قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن رأي الامام فالو فتوى لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس بحجة قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجية عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تظاهر بعضهم فنسيء الظفر بشيء من الجانبين فلست فيه تواترا وذلك سليما من المعارض ولا فرق بين كثرة القايل بذلك او قلته مع عدم المعارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه ره عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة ينزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندرة هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال في المعالم بعد نقل كلامهم الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء مأمونا على الظنون اقول قد يجيء منه ره في مباحث الاخبار استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكره من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القايل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره الشهيد ره في الذكرى قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه لقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من خلافهم ولما كان المفروض في المسئلة السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره ره قوي ويؤيده قوله ع خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الآخر ثم ان صاحب المعالم ره اعترض على الشهيد ره بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمان الشيخ ره لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ

كانوا يتبعونه

وعدم نظر في الباقين لمخالفة له مع الظاهر وفتواهم عليه وانهم لا يتعرضون لما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم م

فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة المشهور من المجمع عليه م

الدليل يتقوى بحجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما ان كان الدليل

كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين الاصحاب وما دروا ان مرجعها الى الشيخ فان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده ره تاييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد ره فيما لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم وللباحث ضعف لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة القدماء وبعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ ره كثيرة وفتاواه في كتبه مختلفة بل لم في كتاب واحد فتاوي مختلفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وبتبعية اي فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ اكثر ما يوجد قول الاصحاب الاول والشيخ موافقة فيه فربما وافق في الشهرة فتويه في بعض وخالف فتواه في آخر وربما كان بالعكس وربما كان مخالفة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرائب يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية فساير كتبه متاخرة عنه فهو اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم وان كان لترجيح الشهرة بين المتاخرين اخرى وتارة ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا فرب حامل فقه الى من هو افقه منه فعلى المجتهد التحري والتامل وملاحظة ان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة غاية الاختلاف فيرجح عند شهرة القدماء تارة واخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى وجدناها مستقلة في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان كلامه هيهنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول هو القائل بحجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيتها هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايمان من الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما يجيء والعلة المنصوصة وغيرها فالحاصل من الظن بصدق فتوى الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور **الخامسة** قد يطلق لفظ الاجماع على غير مصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولجمع الشيعة على روايات فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون **فائدة** لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الزايد على ما اجمعوا عليه وقد يتحصل بملاحظة تواردحكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم آخر من آخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين منهما على موضوع كلا ثم حكم موافق لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم آخر موافق للآخر في بعض الآخر من تلك الافراد من فريق آخر مثال الاول ان القول بين الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز

الزوج وقيل يحجز مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيوبة والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان
الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل في شيء منهما فالقول بوجوبه في
بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذلك مسألة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيها فقيل يفسخ بها
كلها وقيل لا تفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب فقد يتمسك هنا قولا بالفصل ونفي للتجوز
القول بالفسخ وقد يتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون انا لم نفصل
الامة بين مسألتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن كل جامع لموضوع المسألتين مثل الدبر والعيب ومن امثلته ان
بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالفصل وعدم الصحة
قول بالفصل بين المسألتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يفترقان من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسألة
وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالها ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسألة الجهر في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة
وامثالها واما من جانب القول بالفصل فامثلة كثيرة يتضح في ضمن ما نتلو عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلامهم
وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسألتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بانه يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم يحصل التصريح
به من كل منهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعينه في كل الاحكام او بعض الاحكام وله صور ثلاث الاولى انه يحكم الامة بحكم واحد فيهما
مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقولهم اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة
وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك
من سائر احكام المذكورات بالنسبة الى الصلاة مع كون الحكم واحدا ايضا فهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع مركب
ومورد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسألتين بحكم وبعض آخر بحكم آخر مثل ان بعضهم
يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذلك بنجاسة الماء القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطئت العذرة وكذلك
غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والآخر يقول بعدم تنجس شيء منها في شيء من افرادها وهذا ايضا ما اجتمع فيه الاجماع
المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهنا اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية كثيرة في غاية الكثرة الثالثة انه لا يعلم حكم منهم فيهما
في كلية بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية القليلة يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط
او مركب سواء كان في اول الاطلاع عن المسألة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين
مثلا انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الدب من جلدها من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية
في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في المحرمات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في الفارة لكونها
من المسوخ وقد ثبت جواز جلدها فيها وهكذا وامثال ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولكن لم يعلم اتفاقهم على ذلك
ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العم وورث الخالة
ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريق وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثل زوج وابوين وامرأة و
ابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الصورتين ومن قال ثلث الباقي بعد فرضهما الا ابن سيرين فقال في الزوج

اجماعان فانهم اتفقوا على عدم الفصل بين الاحكام

مثل قول ابن

بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس آخرون وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقد العلامة الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم
عن معارضة مخالفة الصريح حكم مجمع عليه او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان
وقال في المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا اول وهذا ثم الامر العلم بعدم خروج قول
الامام عن القولين والفرض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع لما
كنا فيه ونقول خرق الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول
الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل
ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسألة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسألة فسخ النكاح
ببعض العيوب لانه وافق في كل مسألة مذهبا فلم يخالف اجماعا وتوضيحه مثل قتل الذمي وبيع الغائب للمتقدم فيهما مسألتان
خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقا بانهم اتفقوا
على عدم التفصيل في مسألة العيوب ومسألة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم القول بالفصل ليس قولا
بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة ما اتفقوا عليه الا انهم لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسألة قتل الذمي وبيع الغائب ولعرفهم بان من
قال بالايجاب الكلي في مثل مسألة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن
قال بالسلب الكلي فيستلزم قوله بطلان الايجاب الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيتين
فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان جعلت من باب
الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب
من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء مع انه لا تركيب هنا حقيقيا بل الجزئيات كل منهما مسألة برأسها اتفق القائل القول
بها مطلقا لا بشرط الاجتماع كل منهما واما ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه
ففيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد وما نحن فيه في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول ولما لزوم الثاني ايضا لكن
لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الواقعي في البعض اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام
كل منها بالآخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على
مخالفة الاجماع والعقل الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بل لا الامر المقصود لا التبعيات ولعلهم الذي اتفقت على
ذلك انما ينصرف الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسألة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد
بان الممنوع تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل البعض في مسألة غير ما خطأ فيه الآخر فلا يمنع
اقول وقد مر منا ما يخدشه في هذا الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال بقولهم لا يجتمع امتي على الخطأ بجعل اللام للجنس
او العهد ولكن الاظهر على علتهم منهم في هذا المقام هو القول المانع احتج المجوزون بان اختلافهم على المسألة اجماع منهم
بجعل فيها ما اقتضاه ملاحظتها دو دعي اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد فيما لم يكن هناك
اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسألة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث و

التفصيل فان عدم

مع الاخير ولا شرط تركيب فلا دلالة في احد من القولين
الا على بطلان احد من الجزئيتين فلم يثبت اجماع
الفريقين على بطلان كل واحد منهما

بلغ

والمنجحوا ايضا بمسئلة الامام ومخالفة ابن سيرين ومتابع آخر وعدم الكار عليهما ولجيب بانه لعلهما كان قسما من الجايز مالم يكن فيه مخالفة

مما التحقيقيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب فيشكل هذا الجواب بان الكلام انه كان قسما من الجايز وان لم يكن فيه مخالفة ما انحل فيه طريق

للمسلمين الا ان يمنع عن ذلك والحاصل عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسام من القطع والظن و

غير ذلك نظر بما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي

او ظني معتبر على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن على احدهما موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير

واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف

مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن ترجيح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام و

اختيار الثاني واعترض المحقق بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الآخر

فلو خيرنا لاتبعنا ما خطره الامام والحق ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم الاقول في المسئلة يوجب طرح كل

واحد من القولين كالتخيير بين الخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الآخر وعدم صحته في نفس الامر لاينافي تجويز العمل

به للجاهل كما انه لايجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد آخر عن تقليده وان علم خطاه في المسئلة بل له ان يجوز له تقليده اذا كان اهلا للا جتهاد

ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد تجزيه امضاء نفس الحكم والظاهر الرضا بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على

احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك لانه على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لا انعقاد الاجماع على ما اعتقدوا واما على

مختاره من التخيير فيحكم لانه لايوجب بطلان القول الآخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان

في الجملة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الآخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان و

جواز العمل به في وقت ظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت آخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم عن

قوله اللهم اذا كان القولان معا وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الثبوت ويدل على عدم جواز

التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطا بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطا فان كلا من الخطا فيلزم الخطاء

اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد عدولها عن الصواب الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطا وان كان في وقتين ويدل عليه ايضا بدلالة

على الملزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم لان اتيان كل منهما واحد من الامر خطا وان كان خطا كل منهم غير خطا الآخر يوجب اجتماعهم

على جنس الخطا فلابد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطا ويؤيده قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة

لا تزال كلمة طائفة لا ظهر كما لا يخفى **قانون** الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل

اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشفة عن اعتقاده على طريقة المشهور وعلى رايهم واعتقادا

على الطريقة التي اخترناه فكانه خبر عن اعتقاد المعصوم اجمالا اتيانا عن علم ضرورة وحسب واما الثاني فلما يجي في مبحث الاخبار والفرق

بين الطريقتين ان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا وعادة كما ذكره الظهر وجه الاستدلال بآية النبأ ولعل آية النفر

فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة بتفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية الخبر الواحد فلكان بالنسبة الينا

منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا البناء الذي هو مدلول الآية الى الاجماع المنقول الذي نحن

نتكلم

نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلانه عليه والحجة لان مقتضاه حجية

الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص واستدلوا ايضا بحجيته بالاولوية بالنسبة الى الخبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة

فالقطعي المنقول به اولى وسيجي الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقوله نحن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول والثاني بانهما لا يفيدان

الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول واحتمال الخطاء في مدعي الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند

والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المعصوم والاجماع المنقول خال عن اكثرها

ذكر فيه مزية العلم موجبا دعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه ويجيء والحق ان المقامات

مختلف في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل واجماعين ورب اجماع منقول على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلابد من ملاحظة

الخصوصيات والموجبات الخارجة واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الآيات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد

بالاجماع والاتيين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل وفيه انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو الدليل الا انه يحتمل

نقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقول اما الآيات فقد ذكرنا انها تشمله ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ و

غيره كما يجيء فهو لا يدل على حجية الخبر مطلقا ايضا بل غاية ما ثبت هو اخبار الآحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب

انه حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت ولسبب قلة الوسايط وامكان حصول القراين على صدوره عن الامام ع وقلة

الاختلافات من جهة النقل والتقطيع وساير التصرفات وكذلك بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القراين في فهم اللفظ وبسبب

علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم يعلم دعويه ولا وقوعه الا على العمل باخبار

الآحاد في زمان الائمة ع لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زماننا ايضا فانقول في غالب اخبار الآحاد في زماننا نقول في الاجماع

المنقول فاذا دعانا اثبات جواز العمل على الظنون التي يحتاج اليها في العمل باخبار الآحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها

من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه يحمل ما سد بالعمل بظواهر الآيات ايضا كذلك ايضا لا ريب ان القدر الثابت من كون

الاخبار حجة هو منتفى المشافهين وتحصيل منتفى مفاهيمهم يحتاج الى ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد منها وبالجملة من

تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بظن ثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع آخر مجازفة فاذا

فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول ما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الآية ايضا فالآيات والاخبار

الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الآيات ونحو مثل القياس الذي

اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فما اقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل

ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان مما

يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوايل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها

كما مر الاشارة اليه فقد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطا

من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ينكر وكم من هذا القبيل في اخبار الآحاد مع انا نقول بحجيتها وكما ان التعارض والاختلاف كما يمكن

حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجية ماهية خبر الواحد

في العمل بين الخبرين المتعارضين مع العلم

بان الاطلاع على الاجماع امر يفيد الظن لو فرض ضعف من الظن بتوقع الخبر وربما يمنع حجية ذلك الشاوي الظن وعن الادلة

فكك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطأ والخطأ في القطعيات في غاية الكثرة الا ترى
ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو بالبديهة فتعارض الاجماعات ومع الفقهاء مبني على ذلك الا ترى ان السيد
ره ادعى الاجماع على عدم حجية الخبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على خلافه ووجهه ان السيد ره كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول
العقائد وانضم الى ذلك قرائن اخرى وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعا والشيخ الى طريقة الفقهاء
واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون جواز العمل به اجماعا وكان سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في
الاخبار كام حواليه بر فكك فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع آخر على مسئلة آخر بعينه صدر عنهم قطعيا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر
وجبر صدور المخالفة من الاحكام عنهم من ظاهر من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي من دعوى انضم من جهة هذه الامور
نعم هيهنا كلام آخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها
فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تفرقون بينها فاذا كان الاجماع المنقول من مثلهم او محتملا لكون مدعيه قائلا
بكونه اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال المحوجون للاحتياج اليه بانه
كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة الذي يتحصل عنه في محل
التزم نعم واقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف
على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وتقدمه هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبانه زينتها
سيدنا المرتضى ره واما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل
يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقع عنده ايضا
هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية
مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف بموافقة امامهم لهم ايضا فهو من عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب
عليه الظهور بنفسه او ردعهم عن ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم فهو ان هذا يدل على ان الامام
خيرهم بين القولين والا لظهر والزامهم على الحق فحيث ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا واتفقوا على كذا وهو لغلبة ما يذكره
في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عندهم جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق الكل واجماعهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا
اشكال مع ان الشيخ اذا اختلفنا اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا كان اراد حكاية الاجماع على الطريقة المستمرة بين العلماء
يبين ذلك فان نقله للاجماع في كتبه لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاختلاف ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه والظاهر منه حيث
يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا انظر ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون معمولا للكل
من يجيء بعده فاذا قال فلان عدل لابد ان يريد منه العدالة التي يكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان
على طبق مصطلح المشهور والمطلق في كلامهم ينصرف الى افراد الشايعة مع ان حصول مقام لم يعرف في الامامية مخالف في الحكم ولم يبق
احتمال ظاهر لوجود المخالف فلا ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل
الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لم يظهر بحيث اجماعا فلا ريب انه يفيد الظن قويا فلا يمكن الاعتماد عليه في تحصيل الاجماعات

المنقولة على قسمين

والا فحى بل على انه غيره بالبديهة

على مستند صدر قطعا من الامام ونعقد اجماع الحق

في اثبات ما حصر قول الامام بمحض انه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن نفسه او بحجة نسبة غيره

المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول راسا وهيهنا اشكال آخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع ا
الظني بمعنى انه يدعي الاجماع بمظنة حصوله ولعله ومن لا يعتمدون الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة
مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني فنقول ايضا انا لو سلمنا انهم يعبرون بذلك فلا يخفى انهم يتكلمون فيه على ما هو مصطلحهم و
مصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فيحمل اطلاقهما عليه وكلما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم
يقولون الظاهر انه اجماعي او لعله اجماعي واشباه ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب في انها
صريحة في دعوى العلم والحكم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الا
جماع المظنون كالاجماع المنقول نظرا الى الشهرة بالنسبة الى الاجماع علما وجه الشهيد ره كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت المذاهب في الاحتجاج
وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري في غير اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح
فينقسم المنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذلك اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة
والاشهرية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد كالارسال يحصل باتصال
السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثلا ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسئلة اجماعية فهو اجماع الاصحاب من دون
رواية عن شيخه فهذا موقوف او يدعي المفيد بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد او متواترا فقد او المحقق
البهائي ره سلو الاخبر على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر والحكم مجيء الخبر الواحد او متواترا فقد او ويثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا
والاجماع هو تطابق اراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقله التواتر هو قولهم وقولهم بشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وتظاهر
كلامهم انما هو بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمها سيما الثاني لمصادرة العدالة فظهر بذلك
التقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا تعريف المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من
الاجماع المتواتر على حدوثه اقول لعل غرضه من تواتر الاجماع وان كان قل ما ينفك عن الضروريات فرضه بعيد نادر وسيما مع كثرة الوسائط
لكن يمكن ان يقيم في جواب الاشكال اما اولا فيمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع
كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والا
ولياء والعلماء وغير ذلك فان العقل يستحيل اجماع امثال ذلك على الخطأ فكك فيما نحن فيه لو انقل جماعة كثيرة يؤمن تواطؤهم على الخطأ
اقوال المجمعين مع دعويهم معرفتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واعتقاداتهم
فان ذلك مما يفيد قولهم او اتهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعترافهم كلا منهم بانه مذعن بما قلت وقت ما ذكر لما انه يمكن حصول
القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم انه اتفاق كل العلماء اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن
حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم براي اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك بسبب انضمام بعض القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع
بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع بسبب الاجماع انضمام بعض القرائن فلو القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي ثبوت اقوالهم
بالتواتر فيفهم نحن تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا نفسه كما ستذكره في التواتر بالمعنى وقال
بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بانهم

ان الروساء اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد من ان يكون كك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته
لان انهم لان قولهم لا يجتمع الحق على الخطاء ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبهم وهو مع كون هذا القول المتفق عليه ان ثبت
بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال
ودلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية فاذا اوجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول
بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمتنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي من المعصوم ع اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى ولا
يخفى ما فيه فانه لا معنى يحصل للاجماع على القول الخطاء والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه حصول اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة
اللفظ لقراءتهم والا فالغرض من الاجماع على القول هو الاجماع على ما يريده وتفهمهم ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا انهم
قايلته هو صيرورة للمتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر فوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع
ونفس الامر على ما حقق المقام لا بمعنى انه قطعي الدلالة على مراد المجمعين وقوله فلا معنى لقوله فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من قوله
المقابلة لا بد ان يكون ثابتا بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه
لان نفسه قطعي موافق نفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفس ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة فهو انه للمفروض قطع النظر عن
الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده نظرا الى نقل الحكاية ويذكر
انه من القرآن لم يعلم قطعا بان القرآن قطعي وهو موافق لنفس الامر ومحدود متعين ولكن لا يعلم ان هذه الاية هل هي من القرآن ام لا
فهذا نقل قطعي بالظني قلنا ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة بعض الكلمات والايات فالكلام في ذلك
انا لا نعلم ان هذه الاية قرآن ام لا لا انها من القرآن ام لا فالاجماعات ليس متعينة في الخارج فيجمعها لا يتجاوز عنها حتى نشك في ان ذلك
هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي ام لا فتدبر حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت الخ لم نفهم
معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه
قوله قال الحاجبي الخ لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا
الخبر ان يرويه عنه اذا لم يحتف بقرينة توجب القطع ظني ودلالته ايضا ظني ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر
عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع دلالة وسندا او نقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي
هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف ما يروي عن الراوي عن الشارع فانه يحكي
ما هو ظني له انه من الشارع ولذا قيد عليه ظنية الدلالة فيجوز لك العاصرة بالنسبة الى قول صاحب الخبر ايضا قوله وليس غرضه الخ لا يتوهم
هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكي اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بني عليه المقام ولذا كان موافقا لغرض الحاجبي كيف
وليس موافقا لغرضه كما عرفت **المقصد الثاني** في الكتاب **قانون** الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخبار
بين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكلها على ما نسب اليهم بعضهم وقالوا ان مذهبهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا
من جهة الاثر الاخبار عليه السلام وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من آخر وفصل بعض الافاضل فقال انا لما اردوا انه لا يجوز
العمل بالظواهر التي ادعينا افادتها للظن لاحتمال مثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها المعروفة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا

كما يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء بل يدل على عدم اجتماعهم على القول الكاذب م

كلام صحيح ولله دره

٣ كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو بعيد ايضا وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا
اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار ايضا وقد مر ثانيا في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة
الى خصوص الكتاب وانما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القرآن مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم
وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في اوائل زمان
النزول فنقول الحق القوي جواز العمل اما في الصدر الاول الذي خوطب به المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تعالى بعث رسوله
وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامره ونواهيه ودلايل المعرفة وقصص الامم تخويفا لهم ووعدا ووعيدا كما مر بيانه ولا يجوز ذلك
الا لان يفهم قومه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده دون بيان منه ع وما جعل القرآن من باب اللغز والمعمى بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى
ايضا يظهر للذكي المتامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما يثبت بالمعجزة ولا ريب
ان من اظهر معجزات نبينا واجليها واتقنها هو القرآن والحق ان اعجاز القرآن هو من وجوه اجليها واقويها بلاغته لا مجرد مخالفته اسلوب ساير
الكلمات فلا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت تتوقف
في فهم المعاني على بيان النبي صلى دون ان يفهموا بانفسهم ثم يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال
به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواترة منها ما ذكره امير المؤمنين ع في خطبته المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلوة
على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القرآن ليكون الى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن آمر زاجر وصامت
ناطق وحجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى آخر ما ذكره ع من هذا النمط ومنها خبر الثقلين المتواتر الدال على تواتره بالخصوص فانه
بالتمسك بالكتاب بجامع عطف اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف
فهم جميع القرآن ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل ابهام المتشابهات وما لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فاما ما يفهمون
بما قاله تعم هو الذي انزل اليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في
مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالته معناه بالنسبة الى الواقع وكذا المراد بالمحكم لما يستفاد
من الاخبار ان المحكم هو ما يعرف المفهوم والمراد به والناسخ فيه ما لا يخفى اذ من المعاني الغني عن البيان انه يجري عادة الله في بيان
الاحكام على النطق والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقايق وبالقراين
في المجازات مع احتمال الارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يبعث نبي ولا
وصي ولا تكلم النبي من حكيم ومعاقل او سفيه وما اهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده اكتفى بالظن
بلا توقف وكون عليه القول والتشرح وبين له ثانيا ايضا فلا ينفك ذلك ايضا غالبا عن لفظ آخر محتمل لذلك الوجه وهكذا ويحتج
زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بانحصار السامع متردد ما لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المعينة
للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر يدل عليه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد واشتبه دلالته في غيره فاوضح
دلالته اما القطع بالمراد او الظن المعهود الذي يكتفي العقلاء كلهم في باب اللسان فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما
استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص ويدعي استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان

فلا يفيد الظن واما افادة الظن منه فلا منعنا عن العمل به مع جهل ان في القرآن محكما ما بالنسبة الينا ايضا فلا م م م م

في بعض الاخبار ما يدل على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات
انه مثلها في عدم جواز العمل به ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به وهذه الاية محكمة قطعا لا تشابه فيها ولا يحتاج في بيان التشابه الى كلام الائمة
ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي لا بد
منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظ ما ان تمسكتم به لو تعلق بلفظ النص لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع وما يليق بالمباحث
هذا التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام فانه يشترك العربي في الفهم ايضا فنحن لا نلتزم من وجوب
ان يمكن الفهم بنفسه بل يجوز الاحتياج الى الترجمة لو كان عجميا مثلا لا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج
الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضا ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد
بكتاب الله هو ما فهمه اهل اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة من الكتاب ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد
ح على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم مرشدين اياهم لذلك واستدلال العقل ايضا
به على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل ان هذا المقصد من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان واما ادلة الاخبارين
فمنها الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القران في النبي والائمة ع مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القران من خوطب به وهم
الا جميع الحاضرين بخلاف الغائبين والموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص بهم وما رواه ايضا في الروضة عنهم ع واعلموا انه ليس من علم
الله ولا من امر الله ان ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران
ولعلم القران اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو كل
وفي معناها اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم منحصر فيهم راسا وقطعا
ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما بينوه لنا ولو اولناه في ... كيف والخبر يدل على ... وظاهرا ومنها الاخبار التي دلت
على عدم جواز التفسير بالراي وقد جمع بعضها المحقق الطبرسي ره حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ان تفسير القران
لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطا وقيل ان المراد بالتفسير
كما ذكره المحقق الطبرسي ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القران
بالراي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر ولا منافاة بين المنع من التفسير بالراي وجواز العمل بالظاهر ويمكن
ان المراد من ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى واتباع معنى للفظ بمجرد الاشتهاء ... كما صرح ... المحقق الطبرسي ره
كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص وارد واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ و
التخصيص ونحوه ففيه ما مر من ان محل النزاع اذا كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه المحتملات قبل ظهورها وهاهنا اوايل
نزول الكتاب فاذا انزل الاية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ او مخصص او مقيد ولما بعد شيوع هذه العوارض فيعمل على مقتضاها
اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من معارضات الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا
يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض ينادي بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم
او الظن وما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمحض الورود من دون فحص عن المخصص وانهم

ما كانوا يعملون

ما كانوا يعملون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الناهي المانع الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو اغرب من الدعاوي
فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك
وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن مطلقا فخ هذه الظواهر فان كان
بالايات ففيه وان كان لا يتم الا التزاما ولا اعتنى هذا المفصل انه ادعى ان الظاهر من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر ان دلالتها ممنوعة
لظهورها في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات واطلاقات مخصصة بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية الظن الحاصل من الخطاب ثم
الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى معظم الاحكام في امثال زماننا كما سننبه وصحيح ذلك ان حجية ظواهر القران على وجوه فبا
لنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونه مظنون الحجية انما يظن اخر
هو حجية كان يستفيد من دلالة الاخبار وجوب التمسك بها لكل من فهم منها شيئا واما الظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان ... مجرد
الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغيرها الى ان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد
باب العلم بالاحكام الشرعية ولقضاء الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فيكون دلالتها على
حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرح حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل ايضا في القسم الاخر
فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام قانون قالوا القران متواتر فما نقل احادا ليس بقران لانه مما تتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك
فالعادة تقتضي تواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنه من التحدي والاعجاز وكونه اصل سائر الاحكام واما الكبرى فظاهرة اقول اما تواتر
القران في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا اليوم فلا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره
اما الثاني فلانه انما يتم فيما ... لو انحصر طريق المعجزة واثبات النبوة لمن سلف وغير فيه الامر اذ ان بعض المعجزات تمام ثبت تواتره
وايضا يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما صنعوا في ظهور الامام ع واما الاول فلما نقل تواتر جميع ما نزل فيظهر من تتبع ... مباحث
مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القران وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان
وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي
وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته صريح في ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان القران الذي جمعه امير المؤمنين ع
كان زيادة لم يكن في غيرها انها كانت من باب الاحاديث القدسية الى القران الذي جمعه وهو بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل
السيد نعمة الله في رسالة منبع الحيوة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة
بين قوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران وما روي عن الصادق ع في قوله كنتم خير امة
اي الائمة من اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة في اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي وان لم تفعل فما
بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا اربعة
عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع
واما الذي كان يكتب ما في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره
من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين القران كما انزل وشده بردائه واتى الى المسجد فيه

قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة

طرحوا هذا كتاب ربكم كما انزل فقالوا ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف […] فقال اما والله لن تروه بعد يومكم هذا ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال
وهذا القرآن كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى
سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة
واقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم ع فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقال […] هذا الحديث وامثاله مما
يدل على ثبوت شيء آخر نقص من هذا القرآن الذي في ايدينا بالمرة اما نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مرادا منها او نقص ما فسروه
به يعني انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يقرؤون الآيات فيه
لم يكن اظهاره صلاحا لوقتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهره للناس كان شيء في القرآن داخلا فاخرجوه وهو بعيد
بل لا يكون جاريا في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا
من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من […] مصاحف كتاب الوحي فلولا حصول الخلل
فيها لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس ره انه نقل عن محمد بن
بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها
٢ وبعث الى اهل البحرين مصحفا
بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات
والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع في ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع
اليهم خال عن الاعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها
في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين سيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معاوية و
بالجملة لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق
مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل
ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذا في القراءات
السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءة غيره ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين
بالقرآن ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة
لنبيهم ص على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن
الحوض اذا سألهم واما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه كما لا يخفى وقوله تعالى انا
نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة ع في حفظ اصل
القرآن في معناه في الآية ولا ريب ان ما في ايدينا انه محفوظ […] شيطان اليه نقص آخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله انه يخرج
بذلك عن كونه معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة الذين هما مناط الاعجاز على انهما ليسا من وجوه الاعجاز ايضا مع انه لو لم يدل الاخبار على
حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي ره في التبيان ومجمع البيان والذي لم يدخله في الاخبار عن هذا الاعجاز هو
الزيادة […] وقوع التحريف في آيات الاحكام […] انه لو وقع فليس باعظم من تغيير الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب

نقولها فقطون العالمون وان القول بجواز
التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القرآن
وعلى استنباط الاحكام منه وفيه ٣

التمسك بالكتاب

التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي ص فيما ذكرنا فانه امر
ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة ع فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقية
وحكاية الظاهر كما نقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول بالالتزام بتغير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا
اليوم بل هي صحيحة وان كان الآتي في ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام فيه بل
الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغير الحكم الثاني المشهور كون القراءات السبع متواترة
وهي المروية من مشايخنا السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا
وبعضهم الحق بها القراءات الثلاث الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين ممن صرح بكونها متواترة
الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وافرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة
يريدون ما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها اتفاقا ثم اتحد […] وبعضهم زاد على ذلك وهو ضعيف والكل الزمخشري نواقل السبعة و
واتفق على ذلك جماعة من اصحابنا قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر وقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس
ره في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركائهم ونجم
الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها
متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل اللفظ ككلك وملك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر
فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب
ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظاهر ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي
ص عنه نعم كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعدما عرفت ما نقلنا في القانون السابق نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة ع
بمعنى تجويزهم ع قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس و
تقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت
عنه سواء او فوق […] للاحتياط […] الاستدلال على كون السبع من الله بما ورد في القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على العلم وقد ادعى
بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القرآن على سبعة احرف
٢ هوازن واهل اليمن
كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها مفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه
بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله تعالى مالك يوم الدين
وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرأوا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال
واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت
لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد […]
سبعة احرف الى […]
انه كذبهم لاجل فهمهم من الرواية […] القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة القراءة […] اللغات
٢ شاف كل
السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل

وشهادة الشهيد على ذلك قال فلا يقصر ذلك
عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة
بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين […]

قسم منها شاف كاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص وقد نقلها روى العامة كما هو ما روي عن زرارة عن الباقر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه[2] احرف الكلام منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن ثم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواترها عنهم كيف يفيدهم من احاد المخالفين اسند واياك انهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ص ان ثبت ملاحجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا او عاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب ع واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين ع فكيف يكون القراءات السبع متواترة من الشارع اقول ما ذكره اقول يمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بعض ان شيخهم كان يقرأ كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا لرواية اصل القراءة حتى يستدل منع حصول التواتر بذلك وذلك لا يناقي ما قلتم المعصومين ايضا لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراءة في ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلاة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي ص وفيه تامل واما على ما بينا عليه من كون ذلك تجويزا عن الائمة ع فيظهر الجواب باستثناء ذلك كما وقع في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقاد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار[3] المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشان والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لما يجوز الرفع فيهما والنصب فلا كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرنا[5] واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات[2] فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى قوله[2] وانحصار القراءات الى آخره متشابه القسم والاظهر انه ابتداء تحقيق يعني انها في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك واكثرهم ذلك حتى لا يتوهم ان الرخص في الصدر الاول انما هو هذا العدد كا يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما تواتر في القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم الترجيح ويشكل الامر فيما يختلف فيه الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطّهرن فان ثبت مرجح كما ثبت للتحقيق هنا فيعول عليه وقد يؤيد ما ذكرنا

وقوع الخلاف

> تم قال هذا عطاء منا فامنن او امسك وما رواه العامة عنه ان القرآن نزل على سبعة احرف[2]

> فقد نقل متواترا عن قراءة كثيرة منهم ترك البسملة[2]

وقوع الخلاف في هذه الآية والاستعين التخيير في الحل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات[2] الى ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلاته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرآنا وذهب بعض العامة الى انه كاخبار الآحاد يجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات فانها بمنزلة الخبر بخلاف ما لم ينقل خبرا او قرآنا فلا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن يثبت الحكم عندنا من غير القراءة

المقصد الثالث في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان المطلب الاول في القول قانون الحديث وهو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي[2] ايضا خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز[معجزي] بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والاولى بقاعدة النقل هو عدم الدخول لكون كلامه ع في الاغلب امرا او نهيا بخلاف حكايته فانه انما اخبار وفصل الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه وقد ذهب الاصحاب الى ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرجع الى التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عن ما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يقابل الانشاء[2] وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد ثبوته في جملة الاعيان الخارجية لينافي كونها او اعتبارا لا امرا مستقلا موجودا وايضا الوجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فيتم زيد موجود في الخارج[2] فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض الحصول او الوجود وجودا حتى يكون ان موجودين خارجيين لزم التسلسل فيتم لحصول القيام لزيد انه خارجي لوجود خارجي وكذلك لوجود زيد فالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء[2] فانما يثبت نسبته بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا استعمل على وجه الحقيقة فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثلا ان يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد التعلق بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به والخارج له اصلا وحيلولة[2] حائل على اثره وتاخيره عن المؤثر لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تأخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يفرع على ذلك ما لو قال لاحد زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق الخبر وهو مشكل بان المتعارف في فلانة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي وان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور ولان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر حتى صدق الخبر هو مطابقته للواقع لا الكلام[5] وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور الاقوى[1] ان الصدق مطابقة الواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان

> ما خل في لمنه وحكاية هذه الحكاية عن ما خل في الحديث واما نفس الحديث القدسي[2]

> ما يراد في الحديث كما هو مصطلح ارباب كتاب الدراية وقد يطلق عليهم

> بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام له مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج[2]

اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال الخلاف يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقة لاعتقاد المخبر و
ان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب و
المراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا
يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور اي الحكم الذهني الجازم
الذي يقبل التشكيك ثم ان كل الجزء من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض الافراد فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما لا
يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وبما قيل انه هو الحكم الجازم الذي
لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو مقسم للجهل المركب وما قيل في دفعه ان الجهل المركب
يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول التشكيك احتمال نقيض الامر بخلاف لا يجزم حصول الشك للمخبر فيه وعليه ان الاعتقاد الجازم
المشهوري صادق عند النظام بخلاف الوهم يعني اذا قال المخبر على الطريق الذي هو صحيح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده
كونه مطابقا لاعتقاده وان كان ذلك سببا لقطع الاعتقاد راسا والمراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والحكم للشاك حتى يتم انه خبر صادق
او كاذب واحتج النظام بقوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع
فاتصافهم بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنته شهادتهم من ادعائهم انه من صميم
القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيد من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا يقال ان هذا لا يبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون
الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا فانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يثبت انه وصفهم بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا و
ثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين
له ورابعها ان المنافقين قوم مشهورون بالكذب وهو عادتهم وشيمتهم فلا تقبل شهادتهم ولا تعتمد عليهم فانا الكذوب قد يصدق وخامسها
انهم كاذبون في تسمية شهادة لاشتراط مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فقوله
التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس بخبر وبما يمنع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها انه كالفرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم
انك لرسول الله فالمراد انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب
الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل
منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقادها
المخالفة والست البواقي وسايط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي
عن الحشر والنشر او عن ثبوت الواسطة في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو الظاهر والهمزة والابدان
يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم به جنة على ارادة
ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء ومن اهل اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه
واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انه لا يعتقد عاقل ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث لا يمتنع صحة الالغام
الخبر على شيء ثالث والمانع دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء فهو الكذب عن عمد او عدم الجنون

فهذا ترديد

فهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد اما داخل في مفهوم الافتراء وعدم الافتراء وهو المتبادر من الافعال القصدية
ذوي الارادات ولذلك ذكروا في خيار المجلس المستفاد من قولهم البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع
الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفي الافعال فيعتبر في عدم الافتراق ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من
جهة الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب المشهور فيحمل هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة
وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون الكلام
خبرا ثم الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الاية على فرض تسليم دلالتها فانما يدل على ثبوت الواسطة للتحقيق بين
الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم ولعل انحصاره فيه ظاهر واما
لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق الاولى ثم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما ثبت واسطة واحدة من الوسايط وهو الخبر
لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهم العضدي وذكر شيخنا البهائي ره ان الثابت بها ثلث وسايط الخبر القصد وعدم الشعور
مع الشك في مطابقة الواقع مع اعتقادها بان يكون في زعم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد الصدق
اقول وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره صلى الله عليه وآله مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع وهو كذب ولا
بما في طريقة العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يقال
الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يبقى مجال لادخال ما لا قصد فيه ولا شعور
في الكلام لان التشبيه فان خبره صلى الله عليه وآله امر واحد شخصي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور العياذ بالله او
عن اعتقاد المطابقة او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر في الوجود فاما يقدم انه صدر لا عن شعور كالمجنون او يقدم انه يشك كا
لمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا الا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبرين
ذي الاعتقاد والعن شعور كالتحقيق ان الاية لا تثبت الا الخبر لا عن قصد وشعور ولو اريد التشبيه بافكار المجنون وحيا الا انه ولا يبعد
ترجيح الاول لكونه اكد في سقوط الاعتبار وصورة محض ولها ما ليس بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضدي اظهر واقتصر
الجاعة اليه فلاحظ التهيل الثاني ره في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثة بانها الاخبار بدون الاعتقاد والظان المراد بالاعتقاد
هو ما يشمل الشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان في هذا كلاما طار لم يلتفت اليه من قبل حلاق اليه التامل فيما ذكره شيخنا
البهائي من فروع هذه المسئلة وحاصله انه قد يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقة الواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال بعد
اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار يسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا يسقط دعواه لو قال لم يصدق
شهودي فانه دعواه على المختار دون المذهبين الاخيرين ولو قال لم يكذب شهودك يجوز اقراره على المذهبين دون مذهب النظام ولو
قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق
فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار انتهى كلامه اقول الذي يظهر في ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق
والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة
الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ تفسيره الا

مايعتقده كك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد
مما لابد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الكذب والصدق امران نفس الامر بان الخبر انما يتصف بالصدق
والكذب في نفس الامر بين لا بما يعتقد صدقه او كذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له خلاف اعتقاده
فيحكم بانه كان صادقا فلو نفذ احد ان يعطي من اخبر بصدق شيء شيئا فاعطاه مخبرا يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر
كان صادقا فيبرء بهذه اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا او بالعكس قلت اتصافه بما هو كك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا
والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر واعتقدنا وبرء النذر في الصورة المفروضة في عكسها مع انه يجري ذلك على الذين
الاخيرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذا الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام
صدق مادام كك واذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب راسا لا انه صار كذبا الآن ولا معنى لكون الخبر صدقا في وقت
كذبا في آخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة عنده
فلابد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه يتقيد بادراك
المدرك ضرورة يعني انه من يلاحظه يثبتها الى فلان ليعرفها ونعلم انها كتابة ثم ليسندها الى فلان اذا عرفت هذا فتامل فيما ذكرنا
تعلم انه لا تحصل الثمرة التي ذكرها ره لان قول المدعي كذبه شهودي معناه كذبه شهودي في الواقع لا في اعتقاد المشهود يعني قالوا
قولا كاذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو يستلزم بطلان حصر على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة
الواقع وعدمه كما بينا لك سابقا وهو اقوى بطلان حصر فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو يتبع والثمر يقصد هذا ليس
معنى كذبوا انه اخبر واعن غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم يعني قالوا قولا خلافا لما اعتقدوه والقاصر عن فهم الخصوص
فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على ما اختلف الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس الخبر اذا قال المخبر كذبه معناه
على مذهب النظام انه خبر غير موافق لاعتقادي فكل غيره من وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لابد ان يريد انه غير موافق
لاعتقاده ومع ذلك لا يستلزم عدم ثبوته في الواقع كما وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكره هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد
بالخارج هو خارج المدلول لا ما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك ويزعم انه هو ذلك المكتوب وهذا هو الاعتقاد
وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه
لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وان اخطأ الواصف به في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة
مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كك في اللوح المحفوظ من حيث انه اعتقاده وخلاف فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل
المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد
وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما هو في اللوح هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب
لانه خالف لمعتقده من حيث انه خالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام
ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لابد ان يتصف بالصدق والكذب حتى فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام
مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفته لاعتقاد المخبر فقط

فذلك يستلزم

والحاصل ان محقق قول الذي كون شهد مهرية المعتقد عدم مطابقته للواقع علي ما بينا ٢٩

وان كان في الذهن كما انه كذب لان النسبة التي هو خارج المدلول ٢٩

فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد خبر الخبر ولابد له من خارج اعتقادي على مذهبه الا تصديق ولا كذب
وهو واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث انه صادر عن المخبر ولابد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب
الاعتقادات فلابد ان يكون مراد النظام من الخبر في قوله مطابقة للاعتقاد الخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به
فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون حيث ان الوصف
بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين ويدفعه ان ذلك الاستدلال لابد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين انهم موصوفون
بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لانه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم
ان ينحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق وكذب فتحقق لا نتوهم
ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم
فانه معنى آخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا الكذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب
النظام لابد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال
بالاية بتقريب انه تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب بعد منع رجوع قوله انهم
لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم
من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو التحقيق لك
في تقييد الاطلاق الاية وخلاف ظاهرها فلابد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولابد من التقييد فتقييده
بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه ههنا ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان ساير الفروع التي ذكرها ره والشهيد
في تمهيد القواعد في ذكر الفروع الاخير لكنه ره لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب الجمهور والمشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة
في ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان على كذا فهما صادقان فانه يلزمه الآن على القولين
معللا بانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق كلما لم يكن
ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقدير ها فيكون ذلك عليه الآن ومثله لو قال ان شهد على شاهد
آه اقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام فيظهر ما فيه بما اوضحنا لك لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبر به
الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا التعليق الا الاطلاق في هذا المثال وان كان القايل على مذهب
النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين فهو نظر له آخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك
ثبوت الحق بالحق كلامه وما قال الشارحون وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في آخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الا ما
فيها كثير نفع والظاهر ان مراده من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا النزاع المشهور في النزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني
ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا تتعلق
بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد به النزاع اللفظي يتعلق به بالاصطلاح على
ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا قايل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها

بالكذب على اعتقاده مع ان من مراده مخالفة الاعتقاد فوصف هذا الخبر بالكذب ... ٢٩

المخبرين بعنوانهم كاذبون بالنظر على اعتقادهم ٢٩

بعلم الاصول وما يوجب عدم النفع لسبب كونه غير متعلق بمسائل الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في
ان صيغة افعل للوجوب اولا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق
وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل كما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية
كالنزاع في الاوضاع الحيثية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وقاعدة الشرط كما كان او بغيره وكذا ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه
ام لا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل رايت غلام زيد الافضل هل يرجع الى الاقرب او الاول او لا بعد
مع امكانهما فيتفرع عليه استحباب نصف الدرهم او الخيارية وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في ان لفظ
كلمة كل انما للعموم ام لا وكذلك من وما وانهما لذوي العقول او لغيرهم بل في اصل منشأ اللفظ فيما حصل فيه تغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة
والصوم معناهما الاركان المخصوصة ام لا فما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل واكثر هذه القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني
الحروف كالباء ومن ولن وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفتها لاستخراج الاحكام الشرعية بان يقال في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم ام هذا
الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص فكذلك ما يتعلق بالموضوعات
التي اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع في اوضاع الالفاظ ليحمل على معانيها التي اصطلحها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع
المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يجمد فيه من اللبأ وهكذا ولا ريب
ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح
فيهما كما اشار اليه التفتازاني قلت نعم ولكن نرى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الانشاء والخبر والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها
من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف
عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها فلذلك يبحث عنها في علم الاصول فكذلك ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ
مستعملا في تعريف المذكورات وكان محتملا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظا الصدق والكذب مما يتوقف
عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته الا بعد معرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفحة فالتحقيق ان البحث في هذين
اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الاسدي ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون لم يتعلق بمباحث
الاصول فيتم الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون لم يتعلق بمباحث الاصول فيتم الكلام فان البحث في تعيين معنى اللفظين والخلاف في معناهما اهل
هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه والظاهر انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه تعتد بها ثم ان الكلام العضدي لما كان في اخر
المبحث قابلا لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال
خلافه حكمنا بكذبه وانما قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة
لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي
منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ
باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كالنزاع اللفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه او لا فان الحق في الصدق بالمطابقة
كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب

وقال في اي كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة المعقودة ولعل الفاضل المحشي اراد به شرح تهذيب ونظر فيه قال لعل نقل قول الجاحظ ه

يثبت الواسطة

يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كما قيل وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى واقول لعل وجه النظر ان النزاع في
اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس نزاعا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل العضدي
عما هو ظاهر كلام ابن الحاجب وشراحه من انه لفظي بما هو خلاف ظاهر المشهور وقال لانه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه
اصلا لا انه قليل النفع فاختفى جميع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى مآل المتنازعات وجعل نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب
وقال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان الفروع التي ذكرها
شيخنا البهائي رحمه الله كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتم في الجواب هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر في غاية مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى
الى ما ذكره كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظوا اليه بعين الحقارة والى بعين العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله
الموفق للصواب تنبيهان الاول المعتبر في الصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه
البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد منافيا للواقع وكذلك اذا رايت زيدا واعتقدته عمرا وقلت رايت رجلا
فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل وللاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في تشخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ
ايضا والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك المطابقة وان كان مخالفا لنفس الامر ونظيره ما اشرنا
اليه في العدالة فان الاعتقاد بكونه عادلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة ثم ذلك الاتصاف ما لم يظهر عدم ظهوره والثاني ان
المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك
لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق
على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند
العقل مطابقتها او لا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى يطابقها او لا يطابقها
بل انما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة
الذهنية لا تستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا كاذبة
ولذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز صحتها للامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد
اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد
فاضل اذ التبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتبار
بالمطابقة اي الصدق فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك
الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومهما فلا فيصح ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون
مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب فمن نذر ان لو قال صدقا فمن قال احد يا زيد
الفاضل لا يبرء النذر باعطائه وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة فائدة ينقسم الخبر الى ما هو معلوم الصدق قطعا بالضرورة
او نظرا او معلوم الكذب كذلك او لا يعلم صدقه وكذبه او يتساويان وهذه اقسام شتى فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا
الواحد نصف الاثنين فانه ضروري ليست من مقتضى الخبر من حيث ان هذا الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله والمعصوم

خبرية بيان ذلك انا اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بانها بوقوع نسبة اخرى ه

اي الخبر المقصودة بالذات واطلاقها على غيرهما مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب ه

والخبر المتواتر النظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل الخبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل
خبر المجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر وآحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر يحصل بنفسه العلم بصدقه وذكروا ان التقييد
بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما يجيء في الخبر المحفوف بالقرائن
واما بغير القرائن كالعلم بخبرهم ضرورة او نظرا وارادوا بالقرائن التي لا ينفك عنها عادة هو ما يتعلق بحال الخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه
والسامع ككونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة الدالة على الوقوع وعدمه فقد
يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم
على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم يكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه
احتراز عن الوحصول العلم بمعونة القرائن الخارجية عن لوازم الخبر من الامور المنفصلة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة من حيث خصوصيات
الخبر يكون متواترا مطلقا سواء مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيين العدد وان المدار على حصول العلم وهو يختلف باختلاف الوقائع فلا يقتضي
ما ذكر اعتبار الكثرة فيرتفع هذا الوجه يتكثر بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص صدق المخبر به وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم
ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زائد على اعتبار كون الخبر من جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة
لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم يجمع من مدخلية حال المخبرين جماعة فالمخبر والسامع والخبر في حصول العلم فلا بد
ان يعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يقال انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة تلك الكثرة
العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند اولاهما عبدة
الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بالماضي كالخبر عما مضى لا الحاضر
لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات
وللسمنية شبه واهية منها انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة وفيه منع انه مدفوع بوقوعه كما ذكرنا قياس
مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروه وثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايضا وفيه ان هذا
الفرض ممتنع وثالثا انه لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وفيه منع تحقق التواتر فيهما
لاشتراط تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت النصر قد استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى في اول الامر
لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يلزمنا اثبات العدم واعلم ان ههنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها
وهو انه قلما يحصل لنا العلم بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فان علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم
ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا وذلك
وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او
بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك العصر ولا نقل عن
سلف في غيره يفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسألة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد والامم الخالية
لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر

هو نقلها لنا

هو نقل ان الحرب وقعت في بلد فكان الواردون كثير من احد القبيلين المشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار حتى
حصل القطع فعلى هذا اجتماع اليهود والنصارى في الخبر على ملتهم ليس من احد القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي
الطبقات فعلى هذا بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالفة من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة
التي يذكرونها في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعا ان الكذب يجوز على كل واحد من
الآحاد فيجوز في الجميع لانه عبارة عن الآحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الآحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك
من كل واحد والعشرة من حكمها ان الواحد نصفها ولا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوي حصوله من
كل واحد وذكر بعضهم من الشبه الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب الضرورة
وهم ينكر بعضا ولهم شبهتان اخريان انما تردان على من قال بان العلم الحاصل ضروري كما هو المشهور الاولى انه لو حصل
العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد
نصف الاثنين والثانية انه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن نخالفكم فيه وفيهما مع انهما لا يردان الا على القول بكون العلم
به ضروريا لا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة الممارسة
بعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالفة كما نشاهد في السوفسطائية وانما هو من جهة بحث
وعناد تنبيهات الاول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالمتواتر فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين
والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع اخر
وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف في موضع اخر وقالوا
الاكتفاء على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك
وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلم من ترك النظر قصدا
اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول
بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم ثم فيما حصل القطع من جهة الاضطرار فان المتواترات
على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود
مكة وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا يمكن ان يحصل التتبع او استماع الخبر بتدريج في
حصول الرجحان في النظر الى حيث يشرف المتتبع على حصول العلم فبملاحظة المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة
ومنوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري
ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين يرتفع القطع ويحتاج الى ملاحظة المقدمات
وهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وان كان ايضا لا ينفك من المقدمات لكنها لا يحتاج
الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فان كان مراد المشهور هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل
متواتر لا يحتاج الى الاستدلال فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى رضي الله عنه حيث قال ان اخبار البلدان والوقائع

كالشبهة السوفسطائية المنكرين للمحسوسات غاية ... الجواب

فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم الصورية كانت او فرعية ولا دليل الا التتبع

والملوك وهجرة النبي صم ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من خلق الله ويجوز ان يكون مكتسبة
من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي صم وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فيقطع على
انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضا
انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشا التوقف الشك والتامل في ان المقدمات في ان العلم هل حصل بجعل الله
ثم اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او حصل من جهة كسب العبد والتامل في المقدمات من كون
المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وانه لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم اذ نعيد قد يقرع ان العلم ناش عن
الكسب وانه لم يتفطن بالمكتسب حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المطلوب كانت حاصلة بالعلم المجمل او
التفصيلي فان من اسس اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك حكما يترتب عليه عنده
بنتيجة على ما اصله لسبب علمه بها اجمالا لا تفصيلا فانه من كيسياته وان احتمل ايضا ان يكون مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله
ويجري عادته عقيب اخبار هذا العدد من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات تفيد العلم بالتواتر ايضا يمكن ان يكون
نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان ايضا لهم معلومات نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون
ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك والا
المقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار العالم واساس عيش بني آدم غالبا
على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا نجد احدا من غير العلماء والاذكياء ويعلم ضرره من نفعه وخيره من شره
مع ان ذلك مبتن على ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظري هو
ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما وبه يظهر ما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فلا نعيد واحتج القائلون
بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بانه المخبر عنه محسوس
وان هذه الجماعة لا يتواطؤون على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة
ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان في قولنا
الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال لان الكل مشتمل على جزء آخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا من بيان التفصيل
يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتابه المستصفى انه قال العلم الحاصل
بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا
بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احدهما انهم هؤلاء
مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر
الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وقال التفتازاني انه حاصل كلامه
انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما
ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك

نسب العلامة

نسبا العلامة في تب القول بالنظرية اليه ولعل المراد الغزالي اشمل باب نظريات العوام فانهم يكتسبون وان استفادوها
من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بها بكيفيتها الترتيبية في نفس الامر فكان الغزالي من باب نظريات العوام فانهم قسم النظري
الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في حقيقته لا كلام للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما متساويان في النظر فيما نحن فيه دون
ساير النظريات الثاني انهم بعدما عرفوا المتواتر بانتفاء عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور فيشترط في تحقق هذا
الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين
في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد
قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل
هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي
حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوا هنا
ان كانت ماخوذة في ماهية التواتر في التعريف يحتمل العدم ولا اشكال على ذلك اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول
العلم وعدم ضرورة في الحد فلا حاجة الى الكثرة اذ لو حصل العلم بخبر الثلثة لسبب صدقهم وصلاحهم وتقيتهم سيما مع انضمام
حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن ماخوذة في ماهيته فامعنى
قولهم ويشترط في حصول التواتر تحقق كون المخبرين في الكثرة الى هذا اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى
لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالتواتر بعدما اخذوا افادة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف
حصول العلم بسببه على شرط آخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد
اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح في التواتر فامعنى تقييده بكونه حدا يمتنع تواطؤهم
على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة مطلقا حتى يشمل الثلثة مع انه مما يناقش في صدقه
في الثلثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلثة ايضا كثيرة واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكر وح فنقول ان اريد من امتناع
تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل شيء فانهم لا يقولون به لالتزام
تخصيصهم الاحتراز عما كان العلم من جهة القراين الخارجية عن لوازم الخبر بل لا بد ان يخرج عما من القراين اللازمة للخبر ايضا
فالمتواتر ح هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس ذلك معيارا معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك
لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب على ملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر
فيرجع هذا الى ان هذا الشرط المحض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطؤهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم
بقيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف يحتمل اللزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا
يغني عنه وبالجملة كلما تم هنا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرنا سابقا والذي يحضرني من كلام القوم ما يوافق
ما اخترته التعريف الذي اختاره السيد عميد الدين في شرح التهذيب حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا
في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون

قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى رض ووافقه المحققون
ممن تأخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم
بالتواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي وكذا كل من اشرب قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول
العلم له الا مع تخليته مع ما شغله عن ذلك الا ادرا الثالث اختلفوا في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه
عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الوارد فرب عدد يوجب
القطع في موضع دون الآخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك
وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل
عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد
ليمتنع تواطؤهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط
دخول المعصومين فيهم وهو افتراء واشتباه بالاجماع **تتميم** اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلف لكن اشتملت كل منها
على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فسمي ذلك متواترا
بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه ع انه فعل في غزاة بدر كذا وفي خيبر كذا و
هكذا وكذلك عن حاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته ع و
كل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس
وليس من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فذلك انفهم من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر
يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير
تواتره كما ادعوا او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في ساير الالفاظ الواردة
في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والسنور طاهر والهر نظيف وهكذا
فيكون الاختلاف في الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها با
لمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة مثلا انه ورد في بعض الاخبار ان
الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي اخرى الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي اخرى اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل يتم ذلك
على وجه فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين
سئل عن التوضؤ في ماء دخله الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فالحكم بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله
امر مستقل مقصود بالذات لانه قدر مشترك منتزع من امور وكان الحكم لمفهوم الماء القليل للخصوصيات افراده التي يشترك فيها هذا
المفهوم وذلك انفهام من ان يكون الاخبار محضرة في بيان هذا المطلب استقلالا ومشتملة على بيان مطلب آخر ايضا والرابع ان يتواتر
الاخبار بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثلا اذا اخبر احد ان زيدا
اليوم ضرب عمرا والآخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدة فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد

وان لم يحصل

وان لم يحصل العلم بالضرب وكذا لو اختلفوا في كيفيات الضرب ومن ذلك ورود الاخبار فيما يحرم على الزوجة من الميراث بانها ترث من
حرمانها في الجملة يقيني لكن الخلاف فيما يحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس
ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثلا انه نهى الشارع عن التوضؤ من مطلق
الماء القليل اذا لاقته العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقته الميتة وهكذا فان النهي
عن الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك
والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء يكون ملزومات لمعنى اللازم يكون ذلك منشأ لظهور تلك الاشياء ومثل الاخبار
الواردة في غزوات علي ع وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقايع بحيث يدل بالالتزام
على الشجاعة والسخاوة مثلا ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها بهذا التفصيل والتطويل
فالمقام الطويل والكرايات عن دون الفرار الا من شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوة احد والاحزاب
وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين
هذا والسابق ان الدلالة في الاولى مقصودة في استعمالها والاخبار مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه
لا يكون بيان الشجاعة مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا لحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم
يلاحق كل منها بالآخر والثاني ان يذكر تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة مثلا انه يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا
قال اخر قتل في حرب آخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة
وليس محض الاتفاق او مع الجبن لاجل القصاص ونحو ذلك وكذلك في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقايع
على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث
المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا ولذا خلط عليه الفرق بين الجود و
الاعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الوقايع الواحدة لا يتضمن السخاوة ولا
الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات وهو المتواتر لا لان آحادها صدق قطعا بل العادة انتهى والظ
انه فرض المقام خاليا عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من
الوقايع على الشجاعة والسخاوة لا افادتها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لا لان آحادها صدق يعني ان التواتر في
ساير الاقسام لا ينفك عن صدق الآحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية
الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقايع
فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة والا
السخاوة من حيث كلي تلك الواقعات بعنوان القطع او لاشتراك بينهما في الدلالة والقدر المشترك انما يحصل من جميعها
هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انه حصر المتواتر المعنوي في الوجه الثاني من هذين ومقتضاه انه يحصل المجموع
الاحاد الدالة على القدر المشترك بعنوان القطع لان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل

وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الواقعات ص

بمجموعها والامكان اللازم عليه ان ينبه على ان ذلك مناقشة في المثال مع ان المثال الذي ذكره قابل لكلا الوجهين
كما عرفت ادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا اقسام المتواتر
بجميعها قسمان احدهما ان يدل احاد الاخبار على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك
الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع آحاد متكثرة الدالة
على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات
المعينة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بانها تدل على مطلق نجاسة الماء
القليل بل الظان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار
فان عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا
بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او القدر المشترك بين الاحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في
نفسه والتعرض لم المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد او ملازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد
او من مجموعها فعلى هذا يندفع الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا
فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وعنهم اتفاق اراء الكل ومطابقة اراءهم لاقوالهم
والخبر المتواتر
فكان هناك الاقوال محسوسة ومطابقة الاراء مدركة بالعقل فكذلك في الاجماع المتواتر يتعين معنى بالمعنى الاخير
ويمكن ان يقع في الوجه الاول من الوجهين ان العلم بحصول فرد محسوس من الافراد مع العلم بعدم تفاهمها لان بها
الذي دل عليه كل واحد من الاحاد يحصل للسامع وكذا فيما قبله فائدة خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت
رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة هكذا ذكره
بنفسه
ابن الحاجب وقرره العضدي وقال التفتازاني في تفسيره اي خبر لا يفيد العلم سواء لم يفد العلم اصلا او افاده بالقرائن
الزائدة قال وهكذا هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم فسروا
المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عما لا ينفك
الخبر عنه عادة ككشف الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآخر فظهر ان مدخلية القرائن الداخلة في حصول العلم
لا يضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته
العلم به
الى حد التواتر يعني لم يكن ما حصل من جهة الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم اصلا وفرد لا يثبت العلم به من جهة
القرائن الداخلة كما ستذكره او الخارجة كما هو مثال الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة او الخارجة اذا لم نقم دليل على
امتناع حصول العلم بخبر العدل الواحد بملاحظة القرائن الداخلة كما ستذكره او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى
هذا للخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة الخارجة ومنها ما يفيد القطع من جهة
القرائن الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها ما لا يفيده ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون
قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهذا هو مراد ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف

والعادة مدخلية

والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وانحصل العلم من جهة القرائن الداخلة
فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب مثل هذا العدد في بعض الاوقات
ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض ظني ويمكن الحاق الاول بالمتواتر على وجه من الاشارة اليه من القول بكون
خبر الثلثة اذا كان قطعيا متواترا او الحاق الثاني بخبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة ويمكن جعلهما قسمين من
خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد اعم من الظن وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد
الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القرائن
الزائدة ام لا ويفيد العلم هناك اقوال اربعة واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الخارجة والداخلة
في خبر غير العدل لم يعهد من احد منهم وكذا اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة ومحل نزاعهم في غير المحفوف
بالقرائن الخارجة مخصوص بخبر الواحد العدل وفيه اقوال فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجة فالمشهور
عدم افادته العلم مطلقا وذهب احمد من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد وهذا اظهر لانا
العلم
كثيرا ما نجد بالوجدان حصول من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن اللازمة للخبر التي لا ينفك عنها عادة وان لم
يكن هناك قرينة خارجة اذ عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما
هو شاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا وما استدل به القائل بالاطراد في خبر
العدل من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن
والثاني يعطل للاجماع فالمقدم مثله ففيه بطلان لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي
بالعمل بالظن في الفروع انما هو في الاصول كما مر ويجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة
يعني خارجة لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر ولو كان عاديا
لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان
بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان
العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف
الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله اذ نحن نقول
وقت
في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر لم يتفاوت
فيه القرائن المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد
في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا به فكلما ارادوا من الاطراد
وجريان العادة في المتواتر فهو بعينه يطرد فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان عقليا
لثبت الاطراد بطريق الاولى وارادة نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك يأباه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب
الخ وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية والترتب العقلي مفروغا عنه فهمهم ان الامر هنا منحصر في

فى كونه الترتيب عاديا وكونه بسبب القرائن جريان العادة استمرت به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق وعن
الثانى ان هذا الدليل انما ينهض على القايل بالاطراد ونحن لا نقول به فى كل خبر على انه يمنع لزوم حصول العلم بالمنا
قضين وان هذا الفرض غير محقق كما مر نظيره فى شبه السوفسطائية فى المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر
بسبب القرائن الداخلة واخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطأ فى دعوى العلم وكذا لو ادعى اولا حصول العلم بخبر ثم ظهر له
العلم بنقيضه بخبر آخر فنقول ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد بمجرد صدور خبر عدلين فى طرفى النقيض فهو
كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بشىء لاحد من خبر بسبب القرائن الداخلة والاخر بنقيضه
فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطاء فى دعوى العلم ونظيره فى البراهين غير محصورة وعن الثالث ان اراد
ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد دائما فلا ريب ان المخالف مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه ربما قطعا
وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكر من جواز المخالفة لا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشىء ولا
يحصل لآخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخرين فى مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن
الخارجة فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم
اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته
فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ونعلم بموت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شك وريب بل وقد يحصل من دون ذلك
واما ما اورد عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غشى عليه فافاق او مات ولآخر له نجاة ولعتقده المخبر انه اشرف
على الموت فيسلمنا انها احتمالات عقلية لا ينافى العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات وكذا
ما قيل ان ذلك العلم العلم من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل
اللبن من الثدى ونحوها فان القرينة قد لا تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر
لجوزنا موت شخص آخر والحق ان امكان حصول العلم بديهى لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه الثلثة المتقدمة
والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية لم يقع فى الشرع
اقول امكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين والمقاربين عهد الائمة مما لا يمكن انكاره
وكذا المحفوف بالقرائن الداخلة واما فى امثال زماننا فلم نقف عليه فى اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كا
لشيخ ره فى العدة والاستبصار من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس
مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته
ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على
صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسألة انما هو الاول فاخبارنا كلها ظنية الا ما ندر و
مما لقة الاخباريين فى ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم فى ذلك بعض
الكلام فى باب الاجتهاد والتقليد ان شاء الله

اختلفوا فى حجية

اختلفوا فى حجية خبر الواحد العارى عن القرائن المفيدة للعلم بصدق مضمونه او صدق مضمونه [illegible]
كان نصا فى الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار ما فيه دليل قطعى ولم يترتب على هذا الخلاف فيه ثمرة
[illegible] من حيث حجيته فى نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته
ظاهرة لا نصا [illegible] فى هذا المقام انه ليس فيه الا النزاع فى جواز العمل به [illegible] واما الخبر الذى كان
صدقه قطعيا متنه ومضمونه فهو خارج عن المبحث [illegible] فيما يحصل العلم به من حيث السند والمضمون والحق انه يجوز
التعبد به عقلا اى لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة ومنعه جماعة من
الناس متمسكا بانه يؤدى الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به فى الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
ثم اختلفوا فى جواز العمل به شرعا [illegible] بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به
فلا بد ان يجب ان يعمل على مقتضاه [illegible] الوجوب فى الواجب [illegible] الاستحباب فى المستحب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

لما امر فيه ادلة الكتاب والسنة انما وردا على اصطلاح اهل العرف لا مصطلح اهل البيان ولا اعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه
لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مبحث المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى
عدم حجية مثل هذا المفهوم الوصفي او نحو من جهة هذا النحو من المفهوم الذي هو بمعنى الآية ان كان الشيء فاسقا فتبينوا ايضا
ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر فكيف كان فيتجه الاستدلال بالآية وبعد تسليم الاستدلال بثبات المفهوم نفي الوجوب
الشيء وهو لا يدل الا على جواز العمل [illegible] بالوجوب والمقصود اثبات الوجوب لا وجه لما اشرنا اليه من [illegible]
ولعدم القائل بالفصل عن قال بالجواز قال بالوجوب وحينئذ تم الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما يفيض على من حجية العمل بالمفاهيم
وبالظن الحاصل من الظواهر من مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السابقة التحقيق فيها وستعرف في الثاني ايضا واعترض ايضا بان
نزول الآية في ان رسول الله بعث وليد بن عقبة ابن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين فهم منهم
فرجع واخبر رسول الله انهم ارتدوا فنزلت الآية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا قوما بجهالة انما يجري في مثله لا مطلق الخبر والمقصود
اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققنا سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وما اشير الى علي العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد
المخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معرض لمثل هذا المفسدة العظيمة لا انه ممكن ممكن في
جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايضا يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التبين
في مثل هذه الواقعة وغيرها الخبر العادل حجة بالمفهوم المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العادل لا يتجه في مورد نزول
الآية لعدم جواز العمل بخبر العدل في الردة والا الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا هذا فالنكتة في ذكر الفاسق
على فسق الوليد حيث وتشنيع عليه والاصحاب يكفي ان يقول ان جاءكم احد بخبر وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العادل في الردة لا ينافي
حجية المفهوم لامكان التخصيص بخروج المورد عن عام المفهوم بدليل خاص ويجب المناسب التصريح هو التعريض والعمدة الدلالة عليه
ترك ذكر احد من غيره يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر
بخلاف خبر الفاسق فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جاء فاسق بخبر ولو كان خبرا عن الارتداد فلا تقبلوا اصلا منفردا ولا منضما الى
مع التبين بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا واما فيها فمع انضمام الى الثاني قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطائفة
للاقوام وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف قومهم والمراد بلفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة ايضا يعم الاثنين
بل الثلاثة فرقة مطلق على ثلاثة فيصدق الطائفة على اثنين بل الواحد ايضا ولا ينافيه الجمع في قوله ليتفقهوا في شموله للواحد ايضا
كل ما حصل من الاقوام ثم يجعل حصول العلم [illegible] بملاحظة كل واحد واحد منهم
لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد منهم بالنسبة الى قومه وكيف
كان فالمقرب ان حجية خبر الواحد من الاقوام تم ليصدق حصوله حيث حصله كل واحد منهم فيحجية خبر عدل واحد مع انه لا قائل بالفرق في
جانب النبع واما دلالة الآية على وجوب الحذر فلان الترجي المستفاد من كلمة لعل لا يدل على وجوب الشيء وجعله التفقه يدل على وجوبه وكذا
تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب الطاعة للسامع بل التبادر وجوب الاطاعة المنذر بين والمنذرين في وجه الدلالة
كلمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من ارادة معنى من لوازمها او مرتبة بمجازا وانما الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهنا سر لا بأس

بالمغرب

في بحث الامر قبل ان الاقرب مجازا هو المكلف الطالب وحمله على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له يجب والا
فلا يحسن وبين بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعيا او ظنيا واما مع احتمال وجود المقتضي كما اذا كان الحذر عن الطهارة بالماء
المشمس مخافة حصول البرص فقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر بمعنى انه يستحب ان يعمل بخبر الواحد كذلك لا يصح حمل الطلب على
الشرطي سيما مع انه يجب العمل بالخبر الظاهر الحاصل منه القطع بالوجوب اذا حصل منه الظن ثم انه قد حكي عن استحباب الحذر عن الانذار بل التحقيق
انما على سبيل الاحتياط وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور
حصوله لان استحباب الواجب لا يتصور الا في افراد الواجب التخييري والفرض انه لا يتصور له فرد آخر فيجب العمل بمقتضى الاصل ثانيا
الكلام في العمل بخبر الواحد حيث يحصل اذا كان معارضا للادلة الاربعة او الاجماع او غيرها والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا يقتضي
لانه انما يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد ظنيين فكيف ان المكلف مخير بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسألة
مخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسألة حكم من الشارع فيرجع هذا
الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم انما يعتبر الاصل اذا كان في مقابل الخبر احد اما ان يقول
الاصل براءة الذمة من مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر اما مثلا لو لم يكن فيها ان المكلف مخير بين ان يقول الاصل براءة
الذمة من مقتضى الوجوب هو مدلول هذا الخبر مثلا بين ان يعلم ويشتغل ذمته من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة
مدلول الخبر وعلى كل من الفرضين لا يتجه جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجتهدين
المخالفين في الرأي او الى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح مدفوع بان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الارشاد
وارشاد لطريقة العمل في صورة عدم العلم بالحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد
من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما ولكن لما لم يتيسر لنا سبيل الى العلم وفرض لنا الشارع الى الاخذ باحدهما فهو من باب التسليم واما
فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو اثبات الحكم الاولى حين حضور الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت من الشارع جزما وليس من
باب الاحكام الاستدلالية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين حصار الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب
التخيير والتسليم للرجل في حال الاضطرار وتعيين ما هو الحكم وهذا التخيير قد سيقرر بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتوهم
بين الاصل وخبر الواحد والاول انما هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها والثاني يمكن ان يستدل عليه بجريان الحديث المستفاد من الآية
على ما نحن فيه والاول انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من احاد اخبار الاحاد ومحل البحث الاحتمالات انما يتم اذا قطع النظر من دلالة
الوجوب مثلا فيه اذا عارض خبر الواحد الاصل يجب العمل بالاصل ولكن يستحب اتيان العمل بخبر الواحد فرجح التخيير في الحكم بخبر الواحد بين
الاتيان به وعدمه وهو مرجح في الوجوب وذلك يجامع انه لا يدل على سبيل الوجوب كما هو مقتضى انواع الخبر من الدلالة الحقيقية مع التخيير
بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل آخر دافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية محض غلط اذ
لا يتوهم فيه تعارض ولا منافاة حتى يلزم التخيير والحجية احدهما ان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل المقصور على الدليل لا ينافي الاعتقاد
بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فان قلت نعم لكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي بحمل استحباب العمل بخبر الواحد
قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف مطلقا ويجب استخراج الحكم منه بحيث من العمل به مستقلا منه الا

الحذر عما انذر به مخبر الواحد بمعنى العمل بطريق الاحتياط فانه قد يكون في خبر الواحد ما الحذر على الوجوب لا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بالخبر بان يتبين

موجب الاتيان فلا يجوز الاستصحاب فان قلت لم لم يكن تقدير استبعاد من الاصالة مغنيا عنها قلت المفروض ان الاصل انما ينفع البراءة قبل
امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء والتتبع بل وجعلوا ذلك في العام
مع انه اي بعدم الوجوب فكيف يجوز بالاستصحاب مع انه لا دليل على استصحاب ذلك فيما الكلام في ثانيها [illegible] واشباه
[illegible] من باب الاقدام في [illegible] استحالة [illegible] والاطاعة [illegible]
اخرى [illegible] الاطاعة [illegible] بالقطع والظن [illegible] بالصدق والكذب [illegible] بالاطاعة [illegible]
[illegible] ان يحمل [illegible] موجب [illegible] الا ايجاب وجوب
[illegible] عند الاول [illegible] الفرق بالفضل [illegible] الاولى اذا [illegible]
ما الوجوب [illegible] من الكراهة والاستحباب المسامحة في دليلها دون الاولين [illegible]
ايضا بان مقتضى الاية الوجوب الكفائي على الاقربة [illegible] واجيب بانه مخصص بالدليل الاولى ان [illegible] المراد بالفرقة [illegible]
الوجوب في الاية باجماعة [illegible] يحتاج الى منذر مستقل [illegible] القرية [illegible] الوجوب
الكفائي في [illegible] احكام التفقه في اصول الدين [illegible] المفهوم منه في العرف [illegible] الفروع مع انه [illegible]
[illegible] الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين [illegible]
[illegible] في الايمان [illegible] التفقه في الاجتهاد ومعرفة الاحكام [illegible]
المجتهدين [illegible] البحث [illegible] في ذلك في عرف الشارع [illegible]
اللغوي [illegible] العموم [illegible] العموم بالمقلدين [illegible] ان [illegible]
من العموم [illegible] على المشهور في تفسير الاية واما على التفسير الاخر [illegible] المراد [illegible]
المجاهدين [illegible] التفقه [illegible] المتخلفين [illegible] الثالث [illegible] قوله تعالى ان الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان [illegible] من الهدى [illegible] ما بينا [illegible]
فان الكتمان [illegible] الرابع [illegible] الواحد في زمان رسول الله [illegible]
[illegible] الصحابة [illegible] الصحابة [illegible] العلم [illegible]
[illegible] الرسل [illegible] القبائل والاطراف لتعليم الاحكام [illegible]
[illegible] اصحاب الائمة [illegible] رواية اخبار الاحاد [illegible]
[illegible] الواضح [illegible]
[illegible] من اصحاب الائمة [illegible] عند [illegible] واحد منهم العلم
[illegible] التسامع [illegible] ذلك كان مع القرائن المفيدة للعلم [illegible]
[illegible] من جميع [illegible] الاجماع [illegible] عليه الاجماع [illegible]
[illegible] بالاجماع [illegible] القائلين بالامامة [illegible]

ذلك [illegible] النبي [illegible] الائمة [illegible] ولم يكن هناك قرينة [illegible] كان الا
بالقرينة وكان ذلك [illegible] اجماع الفرقة المحقة [illegible] حجية على العمل
هذه الاخبار التي [illegible] في اصولهم [illegible] ولا يذكرون [illegible]
[illegible] على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا
[illegible] من عهد النبي [illegible] الى زمان الصادق [illegible] عند العلم [illegible]
حجة [illegible] الاخبار [illegible] لانه [illegible] عليه الغلط والسهو [illegible]
من ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة [illegible] في بعض المسائل [illegible]
[illegible]
[illegible] الواحد [illegible]
[illegible] في اصول الدين [illegible] الاصوليون [illegible] الطوسي [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجماع [illegible] سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة [illegible] الاخبار [illegible]
[illegible] الاخبار الواردة في بيان [illegible] العرف
والعادة وجميع ارباب العقول [illegible] في الخلقة [illegible]
من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا [illegible] في زمان الائمة [illegible]
باستبعاد انه لو كان وجوب [illegible] من مثل الاخبار المتواترة او المحفوفة بالقرينة [illegible] وكان المنع عن العمل
بخبر الواحد [illegible] الائمة [illegible] من باب [illegible] القياس [illegible] على جواز
العمل [illegible] الخامس الادلة الدالة على حجية [illegible]
في حال غيبة الامام من امثال زماننا [illegible] من زمان الائمة [illegible] الادلة [illegible] حجية [illegible]
فانه هو المتبادر من البناء والاولاد [illegible] الاجماع الذي نقلنا واما حجية [illegible] الظن [illegible]
[illegible] المظنون هو [illegible]
يحتاج الى دليل اخر من اجماع على حجية [illegible] الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا [illegible]
الادلة [illegible] على حجية خبر الواحد [illegible] خبر الواحد [illegible] جميع الازمان والاوقات [illegible] في امثال [illegible]
[illegible] على حجية [illegible] المجتهد [illegible] لا يجوز العمل الا باليقين
[illegible] من الشارع [illegible] الفقهاء [illegible]
[illegible] الشارع [illegible] في زمان امكان العلم [illegible]
العمل بالظن [illegible] القياس [illegible] من الاجماع [illegible] الادلة على جواز العمل بالظن [illegible]

يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذا استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهم الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس سائر الظنيات
التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها من الادلة
على ذلك من وجوه واما ثانيا فلانها معارضة على اشتراط حجية خبر الواحد منها الاول ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية
منسد في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصومين ع في التكاليف وليس في غير علم
ضرورة او اجماع او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل البراءة والقرينة والاجماع
والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يعتد به في الفقه غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصومين في التكاليف وليس في غير علم
بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيل وعلى هذا ينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق و
يندرج في ذلك الظن الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فانا نحصل منه ظنا اقوى من غيره فيجب اتباعه
بلا امتناع لكونه اقرب الى الظن انما هو من جهة ملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة الاسباب علي انه لا يحققنا وقد اورد على ذلك
بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه لا يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها من حيث انها
ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة ونحوهما من الاجماع على حجيتها وفيه ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم منعه
منعه لا يثبت الا قليلا من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد او كان الكلام ان
لم يدع الاجماع على خلافه وقد اورد على هذا الدليل ايضا انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيما
يثبت فيه ما يدل على جواز ان لا يجوز العمل بالظن فلا حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع يحكم به وما لم يحصل العلم به يحكم فيه باصالة البراءة فيه
لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لو ثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظنا نقوم على اعتبار
دليل يفيد العلم فيها انتهى الايراد وفيه يحكم العقل بل انه الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد
ظنا حتى نقضا ها حتى نعارض بالظن الحاصل من اخبار الاحاد فيما بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم
لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا جهة علم ما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكالتنا منه وحه عنه
كمسالة الحيوة مثلا فانه سعلا ان حكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما لم يكن منه وحه عنه بعد التسمية والاصطفات فيها في الصلاة
الاحتياطية الاولى فانه يجب كل منهما فوم ولا يمكن ترك التسمية فلا يحصل لنا من الاتيان بهما فحكم بالتخيير فيها لثبوت اصل التسمية
وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في خلوص شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعلم بالظن اصلا وفيه نظر
من وجوه اما اولا فلانه ان قوله وما لم يحصل العلم به يحكم فيه ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا ففيه ان كلا منه خلاف المفروض
وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم حصول علم التفصيل لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن
بالاتيان به بانه ياتي بالمحتملات يحصل الصحيح والاستطاعة فان قيل لا نسلم العلم الاجمالي بالتكليف في الفروع في امثال زماننا
بل انا كلفنا هو العمل بالضروريات والاجماعيات قلنا التكليف في الفروع مما لا ريب فيه فانا نعلم بالضرورة ان في الصلاة واجبا كثيرة علينا
غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها ومطلق مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا القول به
امورا اجمالية فانا لا يمكن الامتثال لها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي يتوقف وجوبه مثلا بالفروع الى الاحكام

ويمكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي اشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في كيفية ثبات النية
على القربة واليمين على من انكر لكن معرفة حق المدعي والمنكر والتمييز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجلا او امرأة او واحدا ومعنى العدل
وشرط فيه العدل ان تمام لا وان الحلال اذا اي شيء وبأي شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا
باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه مليا فضلا عن المتتبع فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات
والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فقد غفل ولعله هنا في مقام الجدل
والتدقيق في نقض الدليل واشتهر بانه لا وجه له اما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف الى اخر هذا
الكلام لا ان حكم العقل لا يدل به الحكم القطعي والظني فان كان الاول فممنوع كونه مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام
كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع
فلا اجمال وبعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية لحصول اليقين شيئا من الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا لكن
لا نسلم حصول القطع بعد ورود ما يخبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه اخيرا سواء كان حيث
كونه بلا مدخلية للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التي استدل بها
حجيتها بالخصوص مع انه ممنوع بعد ورود الشرع ثم يعارض خبر الواحد فالحاصل من خبر الواحد ظن اقوى منه اما ثالثا
فلان قوله ويؤكد ذلك الى اخره يرد عليه ان العمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع ايضا
عموم ما دل على حجية ظاهر القران لما مر منه وان كان هو الاجماع فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا ظني
مما سلف من الاخبار وان فرض التواتر في العمومات فتلك الاخبار تعارضها الكلام في الاسناد والدلالة واما رابعا فلان قوله انه يحكم بجواز
تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على طريقة من اراد القول بان شغل الذمة يقيني وكونه مرددا بين الوجوب والاستحباب
فالمكلف فلما ذكره من الحكم بجواز الترك باصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت بقياس
الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل المذكور
واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا
بترجيح اصل البراءة على الاحتياط فهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع اولا
واصل البراءة لا ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر
فنفي المنع من الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت
بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب ثم يقع ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الدالة على الوجوب
اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده ع والمناسب لما ادعاه من المنافاة انما هو ان يقول في مثالنا سقوط الحيوان بالحرام مثلا ان خبر
الواحد الوارد في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة من وجوب الاجتناب ونحو ذلك جواب
عن ذلك فيلهم ما قلنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وما ذكره ظهر ان من حكم بصحة الصلاة
بالتسمية والاخفات على ما فيه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي مثل الجهة الحكم بمثله المعارض

القطع حاصل من الاجماع والتواتر من الاخبار الواردة وفيه في مقابل اصل الاصل البراءة قوله واما فيما لم يكن منه معه عنده فكم

انه اما ان هذا الخبر الذي هو يفيد اصل البراءة في مقابل الدليل الكلي الظني وهو مقدم وهو مسلم ذلك عليه فلم يحصل لنا من دليل الظن

لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى يتم ذلك فلابد من الرجوع الكلام فيه الي من لا يجري اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابلهم هو ادلة التي

والاحتياط وهو لا يقول به والمسلم انه لا يقول به وان اراد ان هذا الخبر انما هو في العمل بما اختار من القولين ويلزم منه احتيا

طا لا منها يعني واجبا عليه فلا يفيد لا اصل البراءة ح لعله التخيير بين الرجوع الي المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول بمصرح بوجوب

او وجوب الاحتياط وان احدهما ثابت في نفس الامر لان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوبه اي احدهما فتعيينه

باصل البراءة بعد ثبوت التخيير حيث الحكم وكذا التخيير في الرجوع الي الدليلين او القولين هو التخيير في احدهما او احد الدليلين فيكون غير

اصل المسئلة كما مر من الاشارة اليه مثل ما اعرفت هذا فظهر انه لا مناص من العمل بالظن ثم التحقيق الا ما يحرم الشارع جوازه وثبت ومنه

من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما والعرج مقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بدليل الخبر الواحد اكثر مما يحصل

عليه اصل البراءة وعيره فتقديم عليه وذلك ليس من قبيل ما نفى الشارع اتباعه من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن

بشاهد اكثر من شاهدين ولا يقبل وذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل

منهما كالقوي والاقرار ونحوهما **الثاني** انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وذكر العلامة في

النهاية وغيره وجه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح على الراجح يفيد الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم

حكم الله والعمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله والعمل بمقتضاه وحيث الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح

الرجحان يفيد استحقاق فاعله المدح والذم لا يفيد كون الشيء ذا مصلحة داعية الي الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجوح والمرجح في

تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند تراجم فان الترجيح بلا مرجح محال وهو حلاله وكذلك ترجيح المرجوح وبالجملة

المراد الله الشرعي والعمل بالموهوم مرجوح عند العقلاء والشرع والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو ع الثاني

ولا يجوز ذلك الحسن واختيار القبيح وما يرد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل

اما العقل فانما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح وثبوت الافتاء ووجوب لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا

على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع ان الاخباريين

الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف او الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول

وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الاول وكما انه افراط او قد ابطلنا العمل باصل البراءة ثمة فبطلان

التوقف والاحتياط هنا اولى فانا نقول انكم وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الايات

مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظن منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بالاصول

ودعواهم الاخبار قطعية لانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فان بعضها مع الاختلاف في متونها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة

لعدم الوثوق بما فضلا عن حصول اليقين منها ولا تفاوتها يعرف من البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير معانه لا دليل على

حجيتها اذا سلمنا كون دلالتها قطعية على ما هو مسلم ولا انها فيها من ظواهر القران وقد عرفت حالها مع ان اية النفر ظاهرة في التفقه وانه

البراءة مطلقة مما علق ولا ريب انه انما يحصل الظن او يجب من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يحجيه العلة فيه واما الاجماع فلم يثبت على حجيته

حتى جميع الاحاد والا فان حصول الظن منها كان هناك ظن اقوى منه لا يبقى ثبوت الاجماع على عدم القول بالفصل بل يفهم منها من ثبوت الاجماع الا

في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند المجمعين من جانب الفقه

بالحجية هو الاتيان والاجماع وقد عرفت حال الاثنين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول ولا يتيح التمسك بعدم القول بالفصل لاجل

خلل الاجماع المركب اذ تحقق ذلك الشرائط انما هو مثل الاجماع البسيط لم يتحقق الا في هذا القدر عليهم ذلك فقد الجلي عدم امكان القطع في الفقه

في امثال زماننا غالبا فما لا يعين انكاره في هذا الفرع زيادة والقرينة ولا تكفيانا شرط وانه العمل بالتوقف او التوسع بالتوقف انه يحتاج الي دليل

يفيد القطع فان تشكل فيه بالاحتياط انه على وجه مثل عدم الوضع ان هذه الاخبار لا تفيد القطع كما يا العدم مما توهما ما يتعلق به على اصالة البراءة

ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح نقل الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايضا مع انه فلا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف فيها لما ذكرنا

ولا يقتضي الاحتياط اسقاط ونا احدهما دون الاخر وكان بين بينين **فان قلت** لا نسلم انا لا شرط في العمل فيكون لا مما في الشوق **قلت** البراءة

عدم وجوب التكليف علينا بان نقول انه قد يرضى عنك بذلك وان شيء ذلك على ان دليل هذا العمل قطعي فانه يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل منها

فيه الشرعي وذلك العمل ايضا يحتاج الي الدليل مثل القدر بل على عدم الاحتياط ووجه العمل بالظن لم يثبت من دلالتها حيث يؤدي الي الظن المظنون

في الله في حال اليقين في تحليل الامر والزام العسر الحرج فكانت مما ليس من جهة التقريب فيقول ان المشهور بين اصحابنا ان الكافر من الاولاد الاقرب الي الاولاد

الي البيت من الاحد فهما ما ليس بتقرب به فالثلثان لاولاد البنت والثلث لاولاد البنت فلو كانت القسمة ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام الاولاد

فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بين اصحاب الترجيح ان اولاد الاولاد البنت عيسان حسنة ولا ما احد من الفريقين سهم للذكر

مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم كاهل ابن على التعرض فان مبنا الشرع على خفة ونقص والاولاد بعد ان يوقف التالي تسلك الايتام من جميع

والتمسك بالاخبار الواردة في ان الاولاد يرث نصيب من يتقرب به لا يعطيه الاكثر واحد من الفرق نفسه الايم

كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل عموم اية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه الشيخ ومن تبعه فانه يوجب الرجوع

الي قول السيد في الاصل انه في فضيلتهم كون الاولاد حقيقة في ولد الصلب انما هو على ابد ولاجتهاد فيه عندهم فلا بد للاحتياط

هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ابانا سبيل الاحتياط ان كان الفريقان كلاهما اثباتا صغارا

فقراء ولا احد منهم في المعيشة الا احد منهم وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وبما غرا الناس ولاحظ

المثلثة ومقتضياتهم الشاقة ومشتبع الادلة وخص الفقيه في زمان المعصوم ع وخص زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون

محض كلام بلا محصل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشرع في احد طرفي المسئلة وخبر الواحد في الطرف الاخر من دون عامل

او مع عامل نادر على الاخباريين انه ثبت ان ادلة حجية خبر الواحد فيما مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشرع فان فائه

لا قول فيه بالعمل ولا بوجوبه بل التوقف والاحتياط فان لك كيف تقنع بذلك فيما لا يكون كذلك بل اقول لك ان هنا مما هو تبدله

الشريعة التامة العاملين بالظنون في امثال ذلك وهؤلاء العاملين البحر لا بد ان يلاحظ مصالح العمل في الفعل والترك في نظرها بل

لا يقتصر على احد الطرفين وفي ذلك امثلة كثيرة الاجتناب عن مساواة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين

من النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وقضى الامر المفاسد المترتبة على ذلك

ومؤداها وتامل فيها حق التامل

متنزها حق التنزه

ما ليس هنا مقام تعداده ايكم حسن بل احسن وكذلك الاحتياط في الفتوى والعواصين لكن اقامة المعروف واعانة الملهوف

ودفع المفاسد وقطع التعادي بين الناس والاصلاح بينهم ايكم حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتقدر ان

تبين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وتحتاط فالاحتياط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دل عليه من الايات والاخبار الا

على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبب لحفظ الاموال والنفوس بتعطيل

احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة الوسواس ومتوليا للشيطان فان الشيطان ايكم ما يصير

عالما عاملا فمثلك لا يجعل تقوي الكلام والعبادة لا تري انه يوسوس في احكام النجاسات والعبادات التي هي الانسان شان بطاعة

الله ولا يعترض بكمال امر الانسان في الاجتناب من المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فتري الوسواسين مجتنبين عن

النجاسات اليقينية بسبب احتمال فريد بالنجس ولا يجتنبون ابكى من الاحكام الشرعية مع ظهور ان اكثرهم لا يعتمد على دينهم

وتقويهم بل ولا يردون ومن كثير منهم سائلا ما الذبح والتذكية فلعدها الاحكام المينة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن الالسكر بل ولبس مغصوبا

اهل الكفر صحات الغالب انتهملا منها بالتجربة وكان علم الشرع من الغاسقة يجب الهلاك مكذا احكام مثل الكلام في

متوي القصاص فربما يظهر الفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التقوى عن الدخول في احكام الدماء وينبغي عما ذكر الله في كتابه ان

في القصاص حيوة وعن النقل اليه اولياء الدم مع ما يرمي من الحيح ماكم وان تكد بما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل قول لك

الله بما يكن تقى احدهم مثلا ما هل بل يصير اليه حق العلم العادي ولا يجترئ على فتوى القصاص فان مسئلة من ذلك يجب بانه تقا

الله من سوء الحساب وان تبعث حالة لا يحتد فيتشبه بالعادة وعذاب جهنم اكثر مما ظهر من حقيقة الامر مكيف الفرع وابل على

الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان

هذا كله ولا مكثر بما نبتك من التمام الاحتياط وصيره ظن سبيلا للنشأ في الدين والساهل في الشرع فان ذلك ايكم من المهلكات

المهلكات من اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل مع علما لها التفات ان ما اقتصد ما هد المجتهد حكم الله مظنة

للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ودفع منع ان ما افاده الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الادلة من الشارع علينا

بوجود التكليف يدل على منا الضرر منه سوق الخبر مع انه منقوض بين رواية الفاسق بل رواية الكافر فان الظن حصل عنده جزم ولا

يمكن ان يقال انه يخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولا يمكن ان يكون مثلا وربما يمنع وجوب دفع الضرر المظنون

بل هو اولى بالاحتياط مع تحقق التسليم فانما يسلم في العقليات الدنيوية المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل

يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات **اقول** مل والمسلك انه انما علم بقاء التكليف ضرورة واحصار في معرفة الحكم الشرعي

في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه فان جعل الاصل براءة الذمة على هذا التكليف اذ ما قلنا حرام اما واجبا فيظن ان الله حكم

بيان احدها من عما الظن لكن حرم الواجب موجب لوجوب الترجيح عقلا ولا ومع منع ذلك وما ذكر من السند فيه ان وجوب نصب الادلة

القطعية بالخصوص على الشارع ثم هو اول الكلام الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب من التلطف على الله تعالى ونصب الامام لاجل الاحكام

الكلام وتجدد ودفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك مخفي عن الامة وان كان خفاؤه بسبب ظلم الظالمين

وكما ان المجتهد صار حاله عنه بالعقول النقلية وكان ابتاعه واجبا كالتاويل فكذلك في المجتهد بعينهم ومتهم وشرايعهم صادر بالحاسن

بعينه وطاهر

حرمة العمل بالظن وتذكرها تشتغل عن الدخول فتذكر ايهما ورد عليك من الايات والاخبار الدالة على

من تنبيه جهاد كما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم يكن محتاجا الفضل الهها فلظ

يجب المجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته ليرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن ظنية الاحتها واجبا ولا ريب انه

لا يكن له تحصيل الحق باليقين فناب عنه مقام يقينه وما لم يكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب فاذا ثاثا اشتراط

سابق الغاية الامر حصول الظن بحجيتها فالاعتماد على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليها فراد

فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع فيه الى اصل البراءة ولا يخفى انه على هذا الفرض يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول والى — لان مرجع الدليل الاول الاول

لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لولم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر قوله مع

منقوض برواية الفاسق فيلزم ان يجوز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اوله الكلام اذا اشترط العدالة لا ذكره لذة وارادة والاشكال

بالاية غاية الظن وعدم حصول العلم بحجية هذا الظن كما ان مع ان الشيخ يرى جواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا

ريب ان ذلك من الفرق الثالث لا القول بالفاسقية مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك

لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت بحجية هذا الظن بما دون من الاصل بالتصريح بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بنحو من المرجحات ظن

حاصل من خبر الواحد بل الترجيح انما هو بين حصاها قد عرفت حاله والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول

الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا في اذا امكن التمسك بالقياس ايكم بل نقول ان الواجب على

العمل بمقتضى ما يؤديه الى الظن بالحكم من الادلة التي هي ادلة ولو خبر الفاسق مثلا اما القياس مثلا وهكذا اذا لا يفيدان الظن وفقد

هو ما منع الشارع عنها ان الاعتماد مستثنيات من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في

الادلة ايضا لان التكليف بما لا يطاق انما يقتضي العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا يقتضي لاستثناء الظن الحاصل من القياس والجواب ان

تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المثبتة فلم ان الظن المعلوم حجيته مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن

في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد خلافه وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه ظن بل لانه يوجب جواز العمل

الحكم النفس الامري ولا حظ الاقوى فالاضعف هذا المفيد قابل للاستثناء حتى انه يجوز العمل بما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع

الا ان القياس وبعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن في تحصيل النفس الامري يلاحظ القوة والضعف بل

لا يرجح ظن ضعيف على الاقوى لبيس ما في الاضعف وهكذا ويمكن ان يقال ان في مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضا

فانا نعلم بالفرق من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو فيه فيرجع الى سائر الا

دلة وان كان متوهما قطعيا ما فانه يمكن منع دعوى علم حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الانية **فان قلت** لم لا يحصل

الظن فيه من انسداد باب العلم حتى بالقياس انه فالمناص في العمل والتخلص عن لزوم التكليف بما لا يطاق فان قلت باصل البراءة

لم لا تعمل به ولا تقل المناص هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة حجيته فيتوقف في الفتوى

او يبني على اصل البراءة وكذلك في الظنون الغير المعلوم حجيته اما تعارضت او فقدت فيتوقف او يعمل على اصل البراءة وعلم جواز العمل بما

البراءة لان الثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على اليأس من الادلة بعد الفحص وكما يشترط العمل عليه عند اليأس من

الادلة في الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاستدلالية فان قلت ما ذكرته من منع بقاء الحرمة عند تحقق العمل في مثل القياس مثلا

او غيرها من الظنون التي لم يثبت حجيته بالخصوص ايضا بوجوده مع بقاء التكليف ثم انه قلت يرد على حجية الظن بالقياس ونحوه من

الظنون ايضا ليس بانه رد لا يقول واشمل افرادها وافقا ناتمامه على بقاء التكليف الى اخر الابد لكفاية الامر عدم الوجوب فالدليل على

الحرمة ثم احتجوا للمقال في هذا المقام بحكمة حالية وقوله الى حيث مبني انامة الدليل على الظنون واثبات العلمي فيختص

واحكامهم

بعضها بالخصوص خبرا اياه عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله تعالى بعث رسوله وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما من عباده اهل

عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو معروف جرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام مع عباده وخطابه لهم مع عباده ليس الا لشأنا

ما سوى الله ان سبيلا وكتابه عليهم او بحكمه سنته وباقوالها لما بانه النبي فاحصل الظن بمراد الله تعالى فيهما من الشافعين من الكتاب او

سنة

ثم انه كلام فيه وفي انه حجة على العباد وحيث انهم يحصل العلم من الخطاب ولو بغير القيام مما لا يخفى بكونه الكاذب وشك في

خلافهم

كل حيث ما حصل الظن به لو من العمل على مقتضى الحقائق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على

القرينة في حمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون

المحاورات على ذلك ويعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بحصول

الظن به في التكاليف ايضا والسر في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان علمه

العباد الذي بالايمان بالله هي اصل التوحيد وخلع الانداد والاسلام والتسليم والانقياد في تحمل النفس على تحمل المشاق الواردة من قبل

الله تعالى والاحكام الشرعية وان كانت عن الامور الحقيقية لمصالح انا نستفيد من المصالح النفس الامرية بكون الموضوع في تأسيسها

الاجلاء والامتثال وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انه طاعة فلما فهم المكلف من خطاب الشارع

معناه

مقاما بنفس الحكم وامتثل به فقد حصل جامع الشارع في الغرض بالمصلحة المقصودة للحكم بلسان القوم الذي انزل الله الكتاب

بلسانه

بلغة الرسول عليه وان فقد المصلحة الخاصة للحكم فادراك المصلحة العامة بلا عوض المصلحة الخاصة ايضا كما يحج عمله عن الوجه

صلوات الله

وانا العدول لحصول الاعتقاد بوجه ايضا وبعد ملاحظة الشرع بذلك فانه ثم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في

الى التصويب

شيء

نفس الامر في كل شيء على نهج مستمر ثابت وتحرير بالظن والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم

الشرعي

النفس الامري لكن ربط من فعل الشارع مناط تعويله الظن بالالفاظ الذي جرت عادة العقلاء بها لا سيما اليقين في الاغلب

نعم ان جواز الظن ويكفي في عادته في نفس الامر لا تدخل ذات المصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي

اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف فيهم فالظن الحاصل في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا

الكلام اذا تقول في غير المشافهين الا المتأخرين لعلهم في التكليف مقتضاه فان كان نقله بمعناه يفيد ان مراده الواقعي صار دينا

لهم وعلموا انه اراد ذلك لعين ذلك الكلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بعين انه حصل لهم العلم فان هذا هو اللفظ الشارع

فالاشكال الحق ان الظن بما يعلم من هذا اللفظ الظني الصادر من حجة عليهم اجمع فيعلمون ان هذا اللفظ على تعيين فهم يقتضي ان يكون

ما يقصد به بقاء حق في الذهن والاستفادة منه كتاليفات المصنفين وغيرهم لا يقصد به ذلك الا ما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان

منها هم ايضا مشاركين في جريان الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل بعموم

خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل بمقتضاه ومعلوم

ان هذا الظن بالخصوص الامر الذي ثبت حجيته عن نفسه لا اشكال فيه والظن الاخر لا يخفى ولا يمكن حجيته مطلقا

للاخباريين كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب

وارسال المكاتيب والرسايل الى البلاد البعيدة يتمامع مخالفة الالسنة وتباين الاصطلاحات يقتضي ذلك

فان المصنفين واهل المكاتيب والرسايل لا يريدون من يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم

فالذي يجب على المستدل ان يكتفي عنا بما يفهم من كتابه اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا عليا لاحتمال ان يكون

الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق

الغرض ببقائه ابد الدهر ايضا لحصول الاعجاز وساير الفوايد مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما

دل على العرض على كتاب الله يفيد ان الكتاب من القسم الاول قلت اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول انا لا

نسلم بما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لكن من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا

انه لا قطع لنا بكونها ظني الدلالة بالنسبة الى الشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وانه كان

خلاف الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب جائز لهم ولا قاطع الحجية هذا الظاهر وان سلمنا

ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قراين خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة

واما الوصول لنا اقوى من ظاهر القرآن من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع

لوجوب العمل على ظاهر الكتاب واما السنة المعلوم الصدور عنهم فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب

ولكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من

حالهم رضاء بما لا يفهمه الغير الشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن ان يقيم انه الظن الذي يمكن

علم

ان يقيم انه الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا ونشير

اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به الا اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليم لا يثبت

الا حجيته في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتأخرة عن زمن الصحابة غير معلوم وكذا

منه

القدر المسلم منه خبر العادل والمسلم منه العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه ما هو اضعف

حجيته

اذا كان معمولا به وهو مهجور ولم يتجه السوانح من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل

البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها ولكن هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب و

السنة المتواترة ايضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال وروده فيما

لم يطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان يحصل الظن بعدمه كما مر في محله لما بينا انها من باب الخطابات الشفاهية

المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع

بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب

لنا

اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجيه الخطاب الينا ولا اجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها فالحاصل

ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام يحصل منه الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة

الظن ويمكن ان يكون المراد تمسك اربابها اذا قررها الائمة عم كما ذكر الاخباريون وان كان خلاف ظ

كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء آخر خاليا عن الشوائب التي لا مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا بل هو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي آخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى على من لاحظ الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرة مدلولها وكذا الكلام في اصل البراءة ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظن آخر ثم دعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذا العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بخصيصة ما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريد من العمل بالاحكام اترى هل يمكن الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يتكلف في جعل احدى مقدمتي قياس قطعيا مع كون الاخرى ظنيا فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من تحصيل العلم في بعض اجزاء صلوته مثلا مع كون ساير الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بذاته وغير مفيد منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك مما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول ثم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وستشير في موضعه انه من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية واما سائر ظنونه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع ويجيء زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل حسبما ذكرناه في خاتمة الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن واما الظن الكثير فالجواب اما عن ايات النهي فانها مختصة بالنبي ص ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطابات الشفاهية فلعلها كانت قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم وهو ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غير المشافهة للمشافه انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك

بالظن الحاصل

بالظن الحاصل بها هو ما ينفيه نفس الاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية انما تفيد العموم لو كانت كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظنون واما مثل قوله تعالى ان الظن لا يغني فحمله على العموم فعلى خلاف الاصل فان الظن من ليس كل آية سور للسلب الجزئي واما عن ايات الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبدنا الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه كل مخالط لهم و تكلم في الذريعة على التعليق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتآمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقل عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه ولا ينكر نقلة الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما هو القدر المسلم منه في زمان اصحاب الائمة ع لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل ولبعضهم بعينه تمكن كثير منهم من العمل ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة ع عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ايضا ص وجه امتناعه كان تمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القراين والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا ع والاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيقول فيه على اجماع الامامية وفي ساير المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه لشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد ره او اصحاب الائمة ع مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات الحجية في امثال زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم الادلة باثبات المخصوصة بحجية خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك وسيجيء الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ ووجه ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه

ويذكر في المعالم في وجه المخالفة الدعوى ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى

انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك بنى دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين
والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باحالته عقلا وتبعه الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين
بالفقه والحديث حيث اودعوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولعل الذي هو صريح كلام الشيخ في
العدة موافقة للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه بما رواه المخالفون في كتبهم ولما الذي رواه اصحابنا
الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم بعدما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا اولا كتب في الحاشية
انه كان ذلك قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجههما ما نقلناه عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان
الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الاحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها
في خبرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يرويه ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا
مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر
ان سمرة بن جندب اختلف رواية عن رسول الله صم بامر معوية في ازاء اربعمائة الف درهم بان آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت
في شان علي عليه السلام وآية اخرى هي مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب وما كانوا
متمكنين من التصريح بتكذيبهم ووضع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا في ذلك مناصا واعتمدوا
في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر بينهم هذا المطلب هنا
الاشتهار حتى ظن السيد ره ونظراؤه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب في فروع المسائل
والحق ان الغفلة انما وقع عن السيد في التعميم وان العمل باخبار الاحاد من طرق الاصحاب كان جائزا عند الامامية وعليها
شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم تصدى لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين
المدعيين وقال لا الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد
بزمان المعصومين ع واستفادة الاحكام منهم وكانت القراين العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد فلم يعلم انهم اعتمدوا
على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان هذا
الكلام بمراحل عن الصواب وكذا الاستشهاد في كلام المحقق فانه لم يوجد غفلته انه لم يكن عنده كتاب العدة
حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه ينادي باعلى صوتها ان كلامه في الاخبار المجردة عن القراين
الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها انما حاصل الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونها في
الكتب المتداولة الدائرة عند الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله
المحقق عنه ايضا واستجيد بانه مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع لاصحاب الائمة عم
لا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد
في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة
لكنه لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دون والعلم بجواز العمل بجميعها لا انفسنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى

بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار مقترنة بالقراين المفيدة للقطع م

عام والاعتماد على عموم لفظه م

الاجماع على العمل

على تقدير تسليم جميع ما في الكتب المتداولة صح انه لا اجماع الا بعد حصول العلم لا يثبت الاحكام وحقيقتها ونحن لا نعرف الا بعد الاشتمال على الاجماع ثم لا يمكن صح الاستناد الى ادلة خصوص على صدق دعوى الاجماع م

الاجماع على العمل بالنحو الذي رخصوه في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس
الكيفية وخصوصيتها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يتبين ولا يخفى فظهر من جميع
ذلك ان ذلك الدليل بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل
الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم ع بحفظ الكتب والعمل بها فلو سلم
التواتر فيها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمال كما بينا واشار العالم قانون ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرايط ترجع
الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرايط انما تم اذا ثبت
جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه
من جهة انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرايط بل الامر دائر مدار حصول الظن نعم فائدة اشتراط
هذه الشرايط لا يكاد يكون التنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم
العمل بالخالي عن الشرايط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره
مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا وستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من
الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرنا في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرايط فاما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع
على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع وعليه الاصل
وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله تعالى
تمنعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب الآخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس م اولا
وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل
البلوغ واما بعده اذا سمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا اجمع سائر الشرايط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس و
غيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان ما رواه الصدوق عن محمد بن عيسى عن يونس
هو هذا الوجه له واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى ان جائكم فاسق اما الاجماع
فيشكل دعواه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم ثم يقيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن
الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في
غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما الاستناد الى الآية فان كان مستند الاجماع هو ايضا هذه الآية فلا يبقى اعتماد على
الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الآية ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير العاصي بجوارحه
حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية ح تم فانه قد يكون الاعتماد على الكافر المتحرز اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن
الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نم تبادر عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر
فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كذلك فيشترط في قبول الخبر العلم بعدمه ولا نعلم الا بالعلم
بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد يكون في كون الشيء من الافراد المعلومة الفردية للمفهوم فقد يكون في كون الشيء من افراده وذلك

واما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته حال الافاقة اذا انتفى عنه اثر الجنون واما الصبي المميز م

المفهوم مطلقا وهذا بيان فيما نحن بصدده ويمكن ان يقع مع تسليم صدق الفاسق على الكافر انه لا يدل الاية على عدم
قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة ثقته نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالا كما سيشير في خبر المخالفين وكيف كان فلا
نمنع نعتمد بها في خصوص العمل برواياتنا وان كان انه تم في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان
والمراد به كونه اماميا اثنا عشريا فالمشهور من الاصحاب اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والكلام فيه مثل ما تقدم بل الظاهر
الشرط ٢
ومقتضى هذا عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين اذا رووا
عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق انه قال اذا نزلت بكم حادثة
لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث
وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع صحة
الرواية التي استدل بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد الطائفة اجماعهم سيما اذا انضم بعض الجماعة (نعم عمل)
بروايته لاحتمال انه لم يحكموا لهم روو اجماعهم على روايته وما ذكرنا سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا فمن وثقه
الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق في المعتبر وثقه في مسائل النفاس وكذا غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح
مما بيناه واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس
هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان
مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل
سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم
فيما لم يكن عندهم فيه خلافه وعن المحقق بانا لا نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم على العمل
وانه لا حجة في عمل البعض والا فلا وجه لانكار العمل مطلقا واختلف كلام العلامة ففي موضع صرح من قبول روايات فاسدي المذهب
مع اشتراطه الايمان في ... ونقل صاحب المعالم عن والده في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان
ابن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه
الكشي من ان ابان كان من الناووسية اقول والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة
وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل حجيته مفهوم الاية كما يجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا فيدل على الحجية منطوق لاجل عقايدهم ٢
الاية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التبين انما يحصل بتفحص حال كل واحد واحد من الاخبار
او بتفحص حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره لاتحاد الفائدة وان ابيت عن ذلك للمنع
ظهوره في العلة المنصوصة يكفي في ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة و
الاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين بحيث يحصل
شبه مزاج منها عدالة فاما القوة العاقلة فاذا اعتدلت بين طرفي افراطها وتفريطها وهو الجربزة والبلادة تسمى حكمة
والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة

وعملا واما عرف

وعملا واما عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتأخرين انها ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر والاصرار على
الصغائر ومنافيات المروة يعني ما يدل على خسة النفس ودنائة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف
بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف
عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة العدلين والمختار الاكتفاء بحسن
الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساتر العيوب مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتملت عليه
صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور
الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلاف في معنى العدالة والكاشف عنها و
ادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه في كتبنا الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي
ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض
الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به
لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفاسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من
قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متأخري الاصحاب الميل الى
العمل بخبر المجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء
في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان اية التثبت وغيرها
الفسق ٢
تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور حجة للمشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق
الاية وجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة
في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل
في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة
قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بقدر ما يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا في غاية الندرة لا التفات اليه
واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما يحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من
في الذهن ٢
شك في كونه عادلا او فاسقا وتلك الواسطة انما هي في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في
ثبوت الوصف ~~لا مدخلية له في ثبوت الوصف~~ والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط
لا على العلم بوجودها فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثلا ان من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج لعدم علمه
بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبته ما لم يعلم انه واجد للاستطاعة
او فاقد لها ثم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب فمقتضى تعلق
الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة
درهما يقتضي ارادة السؤال عن جمع الوصفين لا الاكتفاء عن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية

فانا نوقع في الذكي بحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل الذي ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا ذم فيه على عدم التفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف والعادة
بخلاف المجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان
بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايضا مع ان العلم بتحقق متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنة عادة
وقد تصدى بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامري بما لا كرامة فيه فقال اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو
مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب
نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب ولا اشنع من الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر الخارج عن افادة معنى
الخبر والحصر الا فادة في افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب
الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به وايضا ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر كما اخبر
به وايضا لا يصح طلب الدليل على ما اخبر به لانه حينئذ بمنزلة ان يقول اقم الدليل على اني معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم
اظهر من ان يحتاج الى بيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين
النسبة الخبرية المصرحة واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاته او
الوصف العنواني الثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الموضعين
قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد
المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان يكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه
معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب
يلزم انحصار فائدة الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم ظاهرا وصحة القول بالعمل بخبر المجهول الحال انما
نعم علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به والا لزم التكليف بالايطاق فتعين
ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو
بالقبول ومما بينا يظهر الجواب من ان المراد بالفسق هو الفاسق النفس الامري وبعدم امكان تحصيل العلم به ظهر الظن
فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد تمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة
اليهما سواء ومع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان والخارج
وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية
في الطهارة وفي الجارية ونحوها فهو من دليل خارج من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته
للاصل في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم
على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان على المخبر الشيخ ره فان قلت انما اشترط التثبت لا ما فهم صاحب المعالم
من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة ورده تبعا للمحقق اما اولا فبمنع العلم بحصول العلم من كلام المحقق انه دليل

المذكورة المدعاة في كلامهم عنه وان كان بطلان اللوازم

العمل من الطائفة

العمل من الطائفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعل كان لانضمام القرائن اليها لا لمجرد
الخبر ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال بآية التثبت بان معرفة حال الراوي بانه متحرز
عن الكذب في الرواية ثبتا اجماليا يحصل الظن بصدقه الداعي فيجوز العمل به كما في اخبار الموثقين من المخالفين وساير فرق
الشيعة والظلم كفاية الظن فان الظلم من الاية انه اذا لم يحصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار يحصل من
خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل النفس الامري هو
ما انتهى فيقتضي الدليل اطلاق العامل عليه في نفس الامر الا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد
الظن واما بناء على الدليل الخاص في امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق ره دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور
الفسق مستبعد واستجوده في المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق
وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله تعالى
وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية
الخلق الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطرح لا وجه له كما ترى بالعيان
ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل مال الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذلك كثيرا ممن هو مبتلى بانواع الفسوق
انه لا يستخف بكتاب الله وساير شعائره وكذا الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلام كما هو ظاهر كلام الشيخ بمجرد
ساير الفسوق عن بعض في نظره الكذب على الامام ع لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذا اذا كان طبعه مجبولا على
الاجتناب عن الكذب ثم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منعه واوعد عليه فيحصل الظن به مع صدوره ما هو
اعظم منه ما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى وتواهيه فلا يقوي اذن ما ذهب اليه الشيخ ره ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت
الاجمالي والى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وحجيته ايضا
من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه
اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يغير ويبدل بما يوجب اختلاف الحكم
والخلاف في المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك
والمراد به من يغلب ذكره على سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا عن العلماء
ما الخبر فمفهوم الاية المقتضي القبول لخبر العدل مطلقا مخصص بالضابط لاشعار المنطوق به من حيث التعليل والاجماع
ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخاص فالامر واضح ويدل على الرجال حيث يقولون في مقام التذكية فلان ثقة
هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل
لا يروي الا ما يتحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه
ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه
ويذاكره بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان ضابطا ذكيا لا يغفل عن تدارك المطلب حين

الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا اكتب واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط و
بمثل هذا يمكن ان يجاب عما يقال ان حبيب الخثعمي من وثقوه في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سأل اباعبدالله ع
فقال الى رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الحديث ويمكن ان يقرر وجهه ان كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في
الرواية وان المراد كثرة الشك لكثرة استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا انما يحصل بممارسة حال الراوي
باختبار رواية واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط او
بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم ثقة يدل على ذلك شهادة **تذنيب** المعتبر في شرايط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا
اليه في الصحيح المميز فلا اشكال في جواز الرواية عن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسوقه في حال الاستقامة
وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال الخلط وان كان مستقيما وعلى المشهور ان كان مخالفا في المذهب ايضا
قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء مما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال
استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب
محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في حال احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر
وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به في كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل التاريخ الا
ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتامل في ذلك لان خطأ امثال ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة
بل هو عنه الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انهم لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر بريئا من غاية الشقاوة لكن اخفاء العصية
واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات
ولعل يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عيسى بن عثمان وعلي ابن ابي حمزة ثقتين اول امرهما من اخبار امثال هؤلاء فلا عمل
به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القراين الخارجية او نعلم عملوا بها للاعتماد على القراين الخارجية لا لكون الرواية
في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القراين ايضا ومن القراين المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل ان المعيار في
امثال ذلك قوة الظن من القراين الخارجية فلا بد من التامل والتفحص ومثل ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط
ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على روايتهم ومثل علي بن محمد بن رباح وعلي ابن اسباط ممن كانوا من غير
الامامية ثم تابوا الى ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء
المتأخرين بقبول روايتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على روايتهم لاجل ما ذكرنا لان المعهود من حال الاصحاب الائمة كمال الاجتناب
عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم اشد منها عن العامة سيما الواقفية حتى انهم يسمونهم الممطورة
اي الكلاب التي اصابها المطر يحترزون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان الائمة يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فروايتهم ثقاتهم
واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة وان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلفة قبل فساد العقيدة او المأخوذ عن
المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي ابن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم
قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق طاب ثراه رواية علي ابن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه

الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله وتعليله ربما يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة بصحة
رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة ايضا وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا انه كان ص م
ان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا عن احد الائمة ع حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور
والاعوام **قانون** تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتأكدة حتى يظهر سريرته غالبا او ظن عالبا باشتهارها بين العلماء واهل الحديث
كالصدوق قدس سره فان علماء الرجال لم يذكروا لم توثيقا واشتهاره بذلك كفانا من غيره وبشهادة القراين الكثيرة المتعاضدة مثل كونه
مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القراين وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل
او ما يشملها او يقبل شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من
التعدد على قولين وبنى كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد
مقدمة وهو ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما
عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله ص وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد في القواعد الشهادة
والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم
فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع اللبس بينهما في صورة
الاول في رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وبعده بل بهذا الشهر
فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثاني المترجم عند الحاكم من حيث نصبه اياه الترجمة ومن اخباره عن كلام معين فالاقوى
التعدد في الموضعين الثالث المقوم من حيث انه منصوب للتقويمات لا نهاية لها فهو رواية ومن انه الزام لمعين الرابع القاسم
من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامس المخبر عن عدد الركعات او الاشواط المخبر بالطهارة او النجاسة
توجه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه
فلا شك في القبول السابع المخبر عن دخول الوقت الثامن المخبر عن القبلة التاسع الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد
الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل
عن الله عز وجل الى الخلق كالراوي ولانه وارث الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار
الغير فليس من باب الشهادة لانه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقراين المفيدة للقطع ولهذا
قيل وان كان صبيا ومنه اخبار المرئة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الرواية والشهادة
وان كان يشبهها للرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا الاسم الامين المخبر عن فعل شاهدا ولان العوام قبول قوله وحده هذا او كي
او غيره لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل او هذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اولا ولا يخفى على المتامل في كلامه ره ما فيه من المسامحة
في البيان والاشتباه ماهو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية
دون الشهادة انما اراد بالرواية الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء
ضرورة انه لا مدخل للتفريعات التي ذكرها من حكاية رؤية الهلال والترجم وغيرهما مما ذكره في الجعل التزكية رواية فهو سائر افراد

٢ ابكتر عندا لي قاية ص صح

بعد المعنى ما فيه كما يخفي وان قيل ان المراد مقابل الشهادة فهو
ايضا لا يتم والفرض من الرواية ٣

الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا مسرح لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه
في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كالاخبار بان زيدا يجيء وولده من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع
خاص او رؤية خاصة وان قول الراوي قال النبي صلى الله عليه وآله او الامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه
لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه في اول كلامه ولا التخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه
اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر واجراء الحد وبعد ذلك الصور المذكورة اخيرا قسما ثالثا ايضا في ارادة الخبر
الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالقرينة الواضح ان نقول ان كل خبر يسمع فيه الواحد
الا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق
في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يسري حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة
البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق ازيد مما اصل كونه قول المسلم ليرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو
اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل
مسلم اخر او قوله وكان في واقعة خاصة فقد يقع فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل يشمل حجية
خبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان اية النفر ظاهرة في الفتوى غايته دخول خبر المصطلح فيه ايضا واما غيرها فلا
واما اية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكره من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية وليد التي
هي شأن نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق
والمخالف بهذه الاية ومع ذلك فدلالتها على قبول الواحد مقتضاها لا بد ان يكون عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل
الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا حصول العمل
اذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي
وهو غلط كما حققناه سابقا وجعل الاصل والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة تخرج بالدليل مع كون الاية واردة
فيما هو من باب الشهادة على ما هو شأن نزول الاية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص الخبر بالمنطوق ايضا لان الظن الحاصل
لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا الاعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد
بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء غلط اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل
على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التامل فان
المراد من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق والحاجة لذلك بالاخرة تعدد العمل بالرواية بسبب التعديل مشترك الورود
في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على
وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض المواد بل اعتبر المرأة الواحدة ايضا في بعض الاحيان
ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية الرجوع اليها عند انسداد
باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال ونفرح في ان المخبر عنه ان كان

المراد ان العموم

المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية ثم لا يكون الا عاما ويلزمه ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير
دائما مخصوصة وهو كذلك ومراده بيان احد المميزات للجميع حتى يرد ان بينهما عموما من وجه آخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة
ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان العموم مثلا لا يختص
لمعين فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق عام نعم وهو الصوم
الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم العام والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم
والخصوص هنا ان اكثر الروايات مفيدة للحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق والكلام تصور تحققه كالفتاوى فقوله لا شفعة فيما
لا يقسم يعني كلما وجد ما لا يقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمها كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت
الصوم والافطار لو اجتمع الشرائط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم
للرؤية والفطر للرؤية وكذا الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف بالخصوص فهي
حقيقة متعين من حيث المورد وان لزم الشيوع والاشتراك بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه وكذا الشهادة على النسب
فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى اخر الاب بتبعه واما الترجمة فهو ايضا اخبار عن جزئي معين متشخص وتوجيه كلام
في العموم هنا بان يقال مراد المترجم ان كل من تفوه بمثل هذا الكلام فمراده هذا مما لا يخفى بعده واما القاسم والمقوم فيظهر توجيهه
فيه مما ذكرنا في الترجمة والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات والاشواط الخ ففيه ما قدمنا من عدم
انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والكلام في كل واحد واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وضبط الاصول
في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكره من
المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عنها العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس اولى من دعوى كفاية مطلق
الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام
فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وانما اكتفي فيه بالواحد فانما خرج بدليل خارج بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو
ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكم الله في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من نقضه لا فرق بين المجتهد والمقلد اما المجتهد فظاهر
واما المقلد فلانه لو التفت الى اخر ومع التعدد يختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في
المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد في القواعد وحكم
انه لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا له في الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو
حصول النظام وذلك ينافيه وقال في القواعد فبالانشاء تخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام
الالزام ومثل للاطلاق باطلاق المسجون لعدم ثبوت الحق وباطلاق حر من يد من ادعى رقه بلا بينة وغير ذلك قال وبتقارب المدارك
في مسائل الاجتهاد يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش
يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذاك والا فهي فاسدة
وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل للحاكم وغيره ان يخالف في ذلك نعم لو اتصل بها

اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن انضمام الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم
فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مسائل المعاش كالحكم بصحة حج من ادرك اضطراري
المشعر وكان ناسيا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام
في اواخر الكتاب ان شاء الله هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة في يب وذهب المحقق
ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار العدد فيهما فلنقدم
الكلام في تحقيق محل هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال فانه يظهر بعد ذلك ما في كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه
ظن كما هو مقتضى دليل الخامس او من حيث هو خبر كما هو مقتضى اية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح المروي عن المعصوم
كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه على ان خبر الفاسق
لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك
استدل الاصحاب باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الا في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل خارجي
اشتراط التعدد في نقل الشهود فيرجع الكلام هنا الى ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد
وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بخبر الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والا
فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكونه متحققا بالنسبة الى امر دون امر الا ما يفهم
من كلام الشيخ ره في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره وفيه ان مراده بالعدالة الوثوق بالصدق كاف لا انه نقض ذلك عدالته و
ان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق
ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو يرجع الى الوجه الاول ولا غنى الا الاعتماد على الدليل الخامس
ويجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك اثباتا لاشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية
اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس فالمدار فيها
على العلم او البينة او اليمين فلم ينحصر المناص فيها في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب بحاجات اللحم وشد العظم للرضاع و
عن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك مثل الفتوى فيكفي فيه الواحد ولا وجه للحكم
بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثل
ان يقول يجوز الصلوة في الخز او انبات اللحم محرم او المرض المضر مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تتعلق بما هو في نفس
الامر كك فان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل والمعتبر في الطبيب
واهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون
ما ذكروه مطابقا لنفس الامر بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم
مسامحتهم في اجتهادهم فيها لحصول الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل كافرا ايضا بل ظاهر الفقهاء جواز
الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ومقتضى ذلك تخصيص اية

من مسائل المعاد والاحرام

التبين عند خبر

التبين عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل من الا
جماع كما ادعاه او الا فحمل ما ذكرنا من معاملة حال المسلم على التعديل ولذلك خص حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بما لم يعارض مثله او القوي
منه مع تأمل في الاخير لكون الخبر ايضا قد يكون كك كما اشرنا اليه في التمام انه ايضا قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الكلام الاشكال
الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء واحد والمشروط بالعدالة مشروط بماهية العدالة فمتى ثبت بسبب العدالة ثبوتا فيحقق
العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في مشروطها فاما معنى الفرق وأي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة
ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدالة فيهما مشروط
بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط العمل لقبول العدلين لا لثبوت العدلين واما مثل ترجمة القاضي واخبار العدل مثل فتوى
المجتهد واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر
فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت او نحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة
التي بناء عمل المسلمين عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر
عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس
الامر ويختلف احكامها حسب ما ذكرنا فلاحظ وتأمل وميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط
العدالة اما من جهة اية النبأ وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع فالاجماع لم يثبت على ازيد
من العدالة بتزكية واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على المذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في الاستدلال
فلحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النبأ وتقريبه صدق النبأ على التزكية من جهة الاخبار عن
موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مر الاشارة اليه في الشهادة الا ان يتشبث بالعموم و
اخراج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه موقوف على حصول الشرط في مدلول الاية لانه يدل على ان قبول
خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول
الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم ولذلك ان عدلا فانا عند تزكية العدل الواحد نحصل علما بالخبر مع عدم
حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادة العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى الايجاب بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق
النفس الامري والعادل النفس الامري هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه في نفس الامر مقابل المجهول الحال المقابل
مظنون الفسق وفي العدالة الامري انا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدالة
ايضا لا يفيد العلم فمن ظنناه عادلا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكذا المرض المبيح للتيمم
وللافطار ورواية انبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلمنا
لكن لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة يستفاد من المفهوم
فلا مانع من تخصيص مفهومها بعموم ادلة حجية الظن او قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من
العكس بل العكس اولى ففيه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية يجوز تخصيص المنطوق به وهو معتمد

بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرناها انه مخصص بشهادة العدلين جزما او لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا في عمومه ولذلكان
العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتاخرين في الاستدلال على هذا المذهب هو ان العدالة شرط في الرواية
وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفى في الاصل وهو الرواية بواحد فيكفي الواحد في
الفرع ايضا اعني العدالة والازاء والاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا الاستدلال ولا شيرا ان يكون مبناه
القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا ثم لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل
اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه
شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك
بان الاصل مشروط بثلثة الراوي وعدالته والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانه تقبل رواية
واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم
جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده
واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات والكاره مكابرة فيه فقد ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا
من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره زايد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه
والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين وهي منقح وغيرهم مع انا فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا موجود
في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امرة واحدة كربع الميراث المستهل وربع الوصية مع ان التزكية
الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف
بلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا
باصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو اجراؤه
في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان
هذا يخرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا يقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط
التعدد ان العارف في امثال زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموافقة
الغير منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من
حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء
المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين وانا للاشتراط باثباته واحتج مناقضة بشيء بوجهين الاول انها
شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانه خبر ومن شانه قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه في
المقدمة تعرف ضعف المعارضة بانه خبر ومن شانه قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه تعم تحير في الجواب منع كونها
شهادة او لا فيبقى تحت باقي الاقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لاية النبأ او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى فانه من
الظنون الاجتهادية الحاصلة لاهل الخبرة ارباب الكلام كمعرفة الموضوع المضي القيمة والارش وغير ذلك وان اعتبر الخبرية بالمعنى الذي
من جهة انه خبر

من جهة انه اخبار عما هو مطابق للظن ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت
هلال رمضان برجل واحد عند بعض على الناصح وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة تتبع الايات
والاخبار فخروج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط
العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادة العلم للقيام مقام شرعا ويظهر جوابه مما
اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم فيه كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل
العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظ كفاية تزكية الغير الامامي العادل ايضا مثل علي بن حسن
بن فضال وغيره لانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى طريقة المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لا
الظن وهو مما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر او نحوه واما الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق
البهائي ره قول في الفرق بين التزكية والجرح اذا صدرا عن غير الامامي فيقبل الاول دون الثاني فالحق ما اخترناه لما ذكرنا ومن جميع
ما ذكر يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشي عن علي بن الحسن بن الفضال انه كان من الناووسية فان
كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا فعلى هذا انما نقل عن المحققين من والده
ذكرناه في القانون السابق فيما قبله الا ان يكون الاطلاع على هذا من جهة غير هذه الرواية فائدة اختلف الاصوليون في قبول
الجرح والتعديل المطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة او الضعف على اقوال ثانيها قبوله
في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة
فيما يتحقق به الجرح والتعديل وهو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيد عميد الدين في شرح التهذيب وهو الاقوى بحجة الاول لان
انه ان كان من ذوي البصاير بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين في
معنى العدالة وعدد الكباير وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ العالم يكفي كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقوم
اطلاقه مع علم العالم بالموافقة واحتمال علم الموافقة تدليس وظ العدالة عدم التدليس وبذلك يندفع اشكال احتمال غفلته
عن هذا المعنى فان المعيار هو الظ وانت خبير بان الكلامين في محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين او لمن
كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عما اشكال شهور وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلومة لنا الان فكيف نعلم موافقتهم
لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح والمعلوم بسبب عندهم بل ونوع العدالة انه يبنى تعديلهم على
تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم مخالفتهما في المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عالمين
بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تاليفهم انما للمجتهدين وارباب النظر لا المقلدين في زمانهم اذ لا يحتاج المقلد الى معرفة الرجال
والظ ان المصنف لمثل هذه الكتب لا بد بها اختصاص مجتهدي زمانه بل هو حقيق انه يستفز العارفين بطريقة سيما وطريقة اهل
العصر من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستنباد غالبا وانما ينفع المصنفات بعد موت مصنفها غالبا وسيما
اذا تباعد الزمان فمن مقاصدهم في تاليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر واستفاء من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ منهم هذا المعنى منضما
الى العدالة المصنفين وورعهم وتقواهم وفطانتهم وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل

والاول الاان يعتبر من العامة والخاصة محمل على الاول او الكل

سيما محه

واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التأليف سيما مع تمادي زمان التأليف والانتقاع فيه حجوبة في غاية البعد خصوصا من

مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى وان كان مستلزما لتعميم النفع وكثرة مفوتة لفائدة

اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهدين اللاحقين ان العدالة هو المعنى الادنى فلم يعلم هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى

ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر قيل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل لمجهولية القول بكون

العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتاخرين فيرانا نرى كثيرا ما يمدحون الرجل بمدايح كثيرة يوجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر

منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالته فمن الحق بهؤلاء وليس مذهبه في العدالة هو المعنى الاعلى فليأخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله

عدالة وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فهم لاحظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما وفي لهم

ثقة للتحمل بمجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق غالبا لا

يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يتأملوا من هذه الجهة ولم يحصل التشكيك لهم من هذه

الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيهما فلا بد من بيانهما وفيه ان ذلك حسن

لو لم تعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية

فربما جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل العدالة تابع للجرح فانها ترك لما هو موجب للجرح وما قيل ان التعديل

كثرة اسبابها
يصعب ذكر اسبابه بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في

ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب

وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح لغلبة

اقربيته الى طبايع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني

على القول المهجور عند عامة متاخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان وكذا ضعف

اولهما وقوة الثاني **قانون** اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح لان التعديل انما يتأتى في عدم الاطلاع ببعض ما يوجب

الفسق فكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده والمعدل ايضا وهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين

التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز

الشيخ
اطلاع على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته فاعلا

ظهر يوم الجمعة شرب الخمر وقال المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات كالكثرة والا

علمية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شانه ان

الصادق ع قال انزلوا داود الرقي مني منزلة المقداد من رسول الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر

الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقال ابن الغضايري فيه انه كان فاسد المذهب

حرحه ضعيف
ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فيرجح الى الاكثرية سيما وتضعيف ابن الغضايري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف

هنا رحمته
النجاشي المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر معا

مطلق قيل التعديل مطلق وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلتزم تكذيب احدهما في دعواه فيقدم الجرح ٤

القاسم النفس

القاسم النفس فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فلو قيل ضعيفا ومجروحا ايضا فالظاهر قد

باب
يقدم على النص بسبب المرجحات كما مر الاشارة اليه في التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين انه ثقة على قول

الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب

ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا اثنا عشريا لاختصاصه بخصوصية كلام الشيخ وكذا الكلام

في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضايري في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا

وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار

كيف
هو حصول الظن على اي نحو يكون لا ان المزكين لم يلقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه مالا دلالة

عليه م
فيها او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على توثيق من تقدم عليه كالعاملين باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلل من جهة فهم

كلام من تقدم عليهم ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او موافقا مثلا ان العلامة وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه

احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة النجاشي كما اشار اليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن

من ثقات ٣
اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد هذا كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم وصرح جمهم الى حمزة من

فان
لعلك تقول فان كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدم وكذا من تقدم لمن تقدمهم فانهم لما ثبت لهم

عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر او من جهة المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يميزوا بينهم فلم يفرقوا

بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكرنا او من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك

فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية

يحن
صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول

فلم يثبت الا على اشتراط قبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول

بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد

حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا ساير الادلة على فرض

تسليمها البيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذا الكلام في اثبات العدالة فلنا مانع من الاعتماد

على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد للظن المجتهد كما يرجع الى قول اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة

وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق الرواية او تصحيح العلامة السند فلم يحصل

ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول

في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول

احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح

وكم
فليس كذلك مثلا ان يزكى عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع

من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في بحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول

النجاشي ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سنده مثلا صحيح فانه لابد له من مراجعة رجال الشيخ وغيره في
معرفة حال وجود المعارض وعدمه وينظر في الاشكال وتصحيح السند من جهة اخرى عليه وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذا كثر الرجال
مشتركة فلابد من الاجتهاد في تعيين المشتركات اولا ثم العمل بما اداه اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية
المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته واما في السند المعين فنحو ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي رأيه فيه العدالة او الجرح هذا كله
اذا تعين الرجال والسند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف
في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذا لو قال عالم في حق حديث مجهول السند انه صحيح
واما لو كان ذلك في غيرها وقع الاختلاف فيه كما اخبرنا احد في زماننا هذا وقال اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمسمع
عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الرأي او مقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودا
في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول حدثني عدل بل عادل من حيث قال الا اخبرني بعض اصحابنا وعني الامامية ولم
يعلم فسقه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعزو نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث
فيه كالمجهول انتهى فهو في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا النوع مدح
يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على القولين
في اعتبار المزكي الواحد والمتعدد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان
يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويسمى المرسل ففيه خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله
ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء
اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابيه احمد ايضا والثاني احد قولي العلامة ره والثالث قوله الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي
ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى
هو القول الثالث لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يرد انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال
ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه نوع تثبت اجمالي اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة
العدالة عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك
نعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه غير المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد
الظن بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكره الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه
ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظراؤه مثل البزنطي و
صفوان بن يحيى وحماد بن عيسى وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا ينحصر في الصحيح
وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات
الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح
والواسطة عادل **واحتج** المثبت مطلقا بوجوه اقويها امران الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى

عن غير العدل

وعن الامامية فضل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل العدالة ما لم ... م

عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه اولا انه انما يتم لو اسقط الواسطة لا ابهمها وثانيا
انه يتم لو انحصر رواية العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام
الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال انه لم اجر في هذا الكتاب على دأب المصنفين والثاني ان اسناد الحديث الى
المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب العدالة وضعفه ضعيف قبوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على
كون الواسطة عادلة او موثوقا بصدقه وهو مجهول ... وهو توثيق لمجهول العين فلعل له جارحا والاولى بناء على ... تحقيقه منع
كون ذلك اسنادا حقيقيا بل العلم بين يدي الاسناد الظن الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه بان الظن ان العدل يعتبر ... فوق ذلك
الظن بصدوره عن المعصوم فاما يتكل على عدالة الاصل او التثبت الحاصل المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لابد ان يكون من جهة
حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فالانصاف ان ذلك لا يخلو عن قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات
الخطابية فانه لا ينسب الى المعصوم ع في بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن
واحتج النافي مطلقا بما مر الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر
الا ان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم بذلك من استقراء
مراسيله والاطلاع من خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد والنزاع فيه ولا يظهر الجواب عنه مما ... واحتج الشيخ بما
ذكرنا اخيرا بعمل الطائفة على المسانيد مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة كما فان ادعى الاجماع فلم يثبت والا فلا حجية فيه على الاطلاق
قانون لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف
وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه ولعله لا يقصر الترجمة عن افادة المراد ولهذا
على نقل بعضهم فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكره ان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون
بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا
يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تغييره والكلام يقترن بقرينة تحمل على احد المعاني المحتملة من دون
علم من جانب الشارع بعد وطمعنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء ح بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ما
لو نقل غير السامع من الرواة الوسائط وادى بمعنى ادى اليه اجتهاده على ملاحظة ساير الاخبار والادلة فحينئذ ... اذا ادعى ان الرواية في
الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة اقتضت ذلك لمحض الحكمة او الحكم اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فح
فلابد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسألة اخرى ذكره بعنوان اخر
ويشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات بين السامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل
ذكر هذا اللفظ المتشابه واتباعه ببيان ما فهم بالعرض من القرينة او من اللفظ الاحادي اللغوي ويظهر ذلك انه ينبغي ... ذلك
ذلك يحصل الاختلال في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر
مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطأ لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء
ثم يفسره بما فهم وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام لو بقي من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص به فنقله الراوي بقوله

[illegible]

البيضه لباقيام احوال التجاوز وتمامه بناء على الفرق بين اقسام الدلالات مثل ما حصل من التركيب مع القرينة م

اذا بقي من اليوم مقدار اربع ركعات العصر فهو مختص به كما ان صلوة العصر ايضا اذ يتفاوت اللفظ بين اللفظين على ملاحظة شمول
صلوة العصر ركعتين المسافر واقل منه كصلوة الخوف ومثال ذلك في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق افرد
في هذه المسئلة عند الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل مقدار اربع ركعات فانهم يخصونه
بالعشاء والمغرب فاجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله فحصل على هذا انه يدرك
وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الصلوة الثلث والاربع وبالجملة فلا بد لنا في الجمع من ملاحظة العنوانات المتفاوتة على اصل
والحكم اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اهم شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فبادي غفلة
يحمل الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدي الالفاظ فهو مما يصعب اثبات اشتراطه
اذ الفاظ المعصوم انما تفصل من الاخبار غالبا بتفهيم المخاطب ويقع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم
بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للآخر ذلك المقدار بل الناقل للغير ايضا لا بد
ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب وهكذا فنقل المطلوب بالعبارة او خبر اذا كان المخاطب للعبارة فطنا ذكيا لا مانع منه
وكذا نقله البسيط والاوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرايط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة
المعهودة في العرف والعادة من القادم الى زماننا هذا والشايع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة فان المقصود
في العرف والعادة هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه موصل لما في نفسه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي باللسان
العجمي وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم عم منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عم
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية له
في تغير المراد بقرينة حال الراوي وجواب الامام عم وقوله ان كنت تريد معانيه يعني انه لم يقصد نسبة اللفظ الى الامام فانه كذب
ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذا لوازم المفهوم فيصدق ان الكل معاني اللفظ فاذا اراد ان ينقل عن الامام انه
قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام خافوا عذاب الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك
والطبوا على ما اوجب عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل المعاني كلام الامام بل وكذا ان نقل
مما يدل على المختار ايضا انه تم قصص القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم ايضا وقوعها بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل لا
يمكن ان يقع باحدى تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور الغريب والاسلوب العجيب مختص في القرآن الذي هو منزل
على سبيل الاعجاز فتامل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الآثار والاخبار فان تتبعهما يفيد ان ذلك كان طريقة اصحاب النبي صلى الله عليه وآله
احتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واستحالة اللغو سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم اللفظ لاختلاف
اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك مع ما عرض
ما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع قريب من المحال بل هو مع عادة نوعهم
في مثل الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم عليهم السلم في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك
قل الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله صلى الله عليه وآله نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه

لاداء كلامهم

بحمل اتفاق الوقايع التي دعتهم الى السؤال عنده عم احيانا بهم لبهام

مما دل عليه الاشارة ايضا مع اشكال فيه لحصول الفعل و وجود التمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا في الخطابات عم

واداه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب
التادية ثالثا للصدق التادية كما سمعه عرفا بالجمع واداء المعنى كما هو مع انا نقول ان هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه ففي رواية الم كما ذكر
وفي اخرى نضر الله عبدا الحديث وفي اخرى رحم الله وفي رواية اخرى لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة
عدم التغير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما الفضل فيظهر ضعف قوله مما تقدم في الكلام فيما فصلناه ذكره وهو ان الراوي الثقة
اذا روى مجملا وفصله باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله على خلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظ كان فهم الراوي الثقة قرينة
وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه معارض بالظ الذي هو حجة اقول وكان
مقتضى الظ الحاضر عليه فيقتضي المجمل السكوت عنه ولما يتفاوت الحال مع ان الظ انما يعتبر لان الظ انه هو الظ عند المخاطب
بالحديث لا الظهور عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب بان مراده هو ما هو خلاف الظ
فالظ اعتباره وغاية الامر التوقف واما تقديم الظ عليه فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن خاتمة فيها مباحث الاول اصطلح
المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة
الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط عن الحجية
خلافا للبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع
عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل والحس واعتبار عدم كونه معللا ايضا مستغنى عنه اذ ما ظاهره
كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان هذا التعريف هو ما حصل
اليقين بذلك او ما يترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل الخفي ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة
مع ظهور كونه معللا عند آخر مبني على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما عيب المتن فلا مدخلية له بعد
الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان
كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكلام الكل وقد يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم
وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن الجعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق
وغير الامامي الموثق ففي لحوقه بايهما حكم فيرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع
اخس مقدميها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن ثم قد يعتبر الحسن اقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب
ترجيح مهية ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح وان كان بعد
ذلك ضعف وارسال مثل ان يقال على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق عم ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو
حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح للاعلام بتصحيح السند الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن
بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما
قبل عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على حكم بعد دفعه من السند للاختصار وجامعه للاوصاف رجال الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن
فلان وان لم يكن فلان ولا ما قبله متصفا بها او بغير ذلك فالاغلب فيما كان فلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ونحو ذلك

مما يدل على اعتبار الحديث بسبب رواته والاصطلاحان المذكوران يجريان في القسمين الاخيرين ايضا الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع
فيه احد الشروط الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذا الحسن اذا افاد مرجحا التثبت الاجمالي واما الضعيف فلا
يجب فيه الا اذا اشتهر العمل به فيسمى مقبولا وهو حجة سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب ثم يجوز الاستدلال به في المندوبات
والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن
كما بلغه رواه العامة والخاصة وغيرهما من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح
الى المتاخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل
وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين
اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على العمل بقولهم كزرارة ومحمد بن
مسلم وفضيل بن يسار او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة على
الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتاب يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على
العسكري ع او كونه ماخوذا من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني
وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه
لحكمه بصحة ما اورده فيه مع علمه بعدم كون الجميع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء جملة منهم شيخنا البهائي
في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة
بينهم وبين الصدر السالف واندراس بعض اصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها
وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت
المتكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح
وقال اول من سلك هذا الطريق العلامة اقول لا يخفى ان ذلك لا يتم مع ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد القرائن الموجبة
للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر كان كل ما استفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم ولاخبارهم المنقول في الرجوع
الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في
التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن فانهم قد يطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الموثوق بها عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على
مصطلحهم وفي ذلك تجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة والحق انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان
توصيفهم اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر
بعض المتاخرين من اصحابنا لامكان الحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرهما ايضا فمن اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا و
منها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق والتقوية منها او يجوز كونه وجها من وجوه اصحابنا ووجيه منهم او اوجه من فلان اذا كان المفضل
عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون
الى التنصيص على تزكيتهم ونسب كون ذلك توثيقا الى الكثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد الائمة لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق

وكيلا ومنها

وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين لا يروون عن الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين قيل
فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة
وقبول الرواية وقريب منه رواية علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين
عليه ومنها وقوعه في سند حصل القطع فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكرا في اولهما وما وجد في كليهما اقوى
ولذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى فاقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند مثل
السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم صحيح الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم
الجنبة يعني سليم الحديث انا رايت سليم الحديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم خير من فلان او افضل او ادين او اصدق من فلان اذا كان
المفضل عليه جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وغيرهما ممن يعتمد على مثل توثيقاتهم ومن فساد عقيدتهم ومنها توثيق ابن فضال
وابن عقدة وغيرهما رواية الثقة عن رجل او عن غير واحد او عن شيخ ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه ومترضيا له
ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن ممن استثناه القميون وعن جماعة من المحققين
انه شهادة على العدالة والصحة وكذا استثناء محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن فتضمن شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند
عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع
المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن وان اكتفي بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار
يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط
العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه الثاني انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف
وبعضها مشترك بين الكل والجميع وذكر تفصيلها وتعريفها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لكثير الفائدة فمنها
المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرض فيه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده
بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم ع او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم
من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان
علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده
فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء وامن التدليس ومنها
المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشائع عند اهل الحديث بان نقله جماعة
منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب
الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا فانفرد بروايته واحد
عن آخر غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة
في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد
بالياء المثناة التحتانية والزاي المعجمة او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا والكثير مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية

لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرها ومنها المقبول وهو ما تلقوه بالقبول وعملوا به سواء رواته ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره ما في متنه او لفظ المتن

كان نريد فيه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يرويه احدهم من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر ومنها المسلسل

وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا

او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك

فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبحسبه وهذه المذكورات مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها

المقطوع ويقال له المنقطع ايضا وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل و

المنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا على صيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع

ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه او لم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا او لحصا

هذا الاسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتأخرين والا فقد عرفت ان بعض المرسلات في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما ورد

عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا فقال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم

واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان ظاهر حال اصحاب الائمة انهم لا يسألون الا

عنهم ع والذي صار سببا للاضمار التقية او تقطيع الاخبار عن الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا ع

عن فلان قال كذا وسألته عن كذا فقال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن واشخاص الرواة وعند الملابسة كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك

فان قال حدثني فهو كذب وهكذا اذا اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير

مشتهر به فان كان ذلك قبيح مذموم الا لاجل تقية وغيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما

بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه من الايمن

علامة القرحة وعلامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في الاخرى ومنها المعلل وقد مرت الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث

يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه فهو موضوع الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع و

هو معلوم **الثالث** لابد لراوي الحديث من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فلم يجمع اعلاها

السماع والمظاهر ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعته يقول او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع بواسطة

وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا او نهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق الامر

النهي على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده والامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول

او من السنة كذا او قال الصحابي كنا نفعل كذا وامثال ذلك فهي ادون ويتبع العمل بها وقبولها الظهور من جهة القرائن واما الرواية

عن الراوي فلها ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقرائته من كتابه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او

اخبرني ان قصد الشيخ سماعه والا فقصدا سماع غيره فيقول حدث فلان وانا اسمع وعلل الشهيد الثاني ره كون ذلك باملاء الشيخ اعلى

بوجوب ضبط الحديث وقد تبين وانه خليفة رسول الله ص وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ص افضل الناس اولا ولانه ع اسمعهم مليا

بحال النقر به على ما جرى بحضرته صلوات الله عليه ولان السامع ان يطمئن شارا او عنى قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القايل ا

وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثا

ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فعدوله ع الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولوية من قراءة الراوي والا لامر بها انتهى وفي

دلالة الصحيحة على مدعاه تامل ظاهر ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويكفي في ذلك عرفا والظاهر انه يكون

السكوت مع توجهه اليه وعلم مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه او خوف او انضمام القرائن بالرضا كافيا وعبارته قرأت على فلان

واقر به واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبعضهم يطلق قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم تقم قرينة على الدقة وذلك فان

ظاهره سماعه عن الشيخ وعن السيد المنع عنه مع عقيدة ايضا صحيحا بانها مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه وقوله قراءة عليه

تكذيب له وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فيشمل باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون

عليها من الغلط والتصحيف ونحوها وذلك اما يتخصص الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوع من التعيين في نفس

الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ والاستبصار مثلا ثم انه لا اشكال في جواز النقل والتحمل بسبب الاجازة وعبارته اجاز لنا

وانبانا فيجوز حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة فيقول انبانا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا هاهنا في

القراءة على الشيخ والاجازة اقسام الاول اجازة معين بمعين كقولك اجزت لك التهذيب او هذه النسخة وهذا على اقسام الاجازة و

الثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزت لك التهذيب لكل الطلبة ومسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث

اجازة غير معين بمعين كقولك اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي

لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم المنفرد او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما يظهر

في صحة الاصل الخاص المعين في حصول الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق

الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل لها بقاء اتصال الاسناد الى المعصوم وذلك امر معلوم للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام

في قراءة الشيخ والقراءة عليه ايضا فيحصل عليه متن الصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة

بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا

اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بمجرد ذلك

ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغايب او حاضر بخطه او باذنه المتعذر او كتب ان هذا الذي سماعي فان انضم ذلك بالاجازة و

كتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا عن ذكر الاجازة

ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الظاهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهو ان يجد

الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له ام لا فلم يجوزوا الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان في جواز

العمل به قولان **المطلب الثاني** في العقل والتقرير **قانون** فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشان في تحقيق محله وتعيين ما يحكم

بتابعيه فنقول اما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح لنا بلا اشكال وقد تلاحظ لخصوص

حيثيته واعتبار خصوصيته كالاستراحة على القيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا فانها بذلك يندرج في الاقسام الاتية واما ما يتردد

بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع والى انه عليه السلام بعث لبيان الشرعيات

قال الشهيد ره في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله ص وبعض العامة زعم انه انما فعلها
لعلة بدنه وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله في مكة من ثنية كداء وخروجه من ثنية كدى فانه فعل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة ويظهر الفائدة
في استحباب ذلك لداخل ومنها توليه بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريضه لما يلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والصحيح
حمل ذلك كله على الشرع انتهى كلامه رفع مقامه اقول لا يصح الكلام فيه الا بما يعلم وجهه ويصح التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال في ما
علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على الاربع في النكاح الدائم واما غيرها فاما ان لا يعلم وجهه وقصده
من الوجوب والندب وغيرهما او يعلم وجهه وعلى الاول فاما نعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعله بين الوجوب والندب
وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لاستحالة صدور الحرام عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة
وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا لمجمل ويصح الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته فيها او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف
فيه اقوال اقويها القول الثاني لنا اصالة البرائة من الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف والاحتمال الاباحة مقهور بالكثرة الراجح
في افعاله ولان ذلك مقتضى الاحتياط الوجوب بل والندب ايضا فيصح ولان ذلك مقتضى عمومات ما دل على حسن التاسي بعد نفي
دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقويها الآيات الامرة باتباعه مثل قوله تعم فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتاسي
هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله ففعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له كما يمكن التجوز
في مادة الصيغة لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص ايضا من العدم الوجوب
في كثير من الافعال وخصوص الخواص اجماعا مع انه اذا بقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو الاتيان بالفعل على ما فعله لاجل انه فعله على
الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا يجاز اصلا وفيه تكلف يظهر الجواب عن قوله
ثم ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان
وجود الشرط غير مستلزم للمشروط مدفوع بما سبق تقريبا انه على الخلط بين معاني الشرط وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعم
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ويلزم بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا
تهديد ووعيد على ترك التأسي وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التاسي هو ما تعتبر الفعل لاجل انه فعله على الوجه
الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا يجاز اصلا وفيه يظهر الجواب عن قوله تعم ان
كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة بعنوان الوجوب مطلقا والقدح
في عموم اسوة في مقام الجواب حالا لا كراهة فيه لارجاعه الى العموم في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الآيات مثلا
الرسول وما اتيكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اوضح فان الطاعة موافقة الامر
وهو حقيقة في القول والمراد بالاتي القول بالتبادر سيما مع مقابلته قوله وما نهيكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل عليه الآية الاخيرة
الاباحة سيما وهي في مقام توهم الحظر ولبيان هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم لاجل احتمال الحرمة لاحتمال كونه
من الخصايص العليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف يقينا وتوقف برائة الذمة على العمل وهو اول الكلام والتحقيق
التامل فجميع ما ذكرنا يعتمد على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنها فالقائل بالاباحة يقول ان يعارض الاحتمال

من كان يرجوا الله واليوم الآخر فله اسوة حسنة ثم من كان يرجوا الله واليوم الآخر فله منه مسوع

من الرجحان والخطر

من الرجحان والخطر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والتوقف يتوقف ويظهر الجواب مما مر مضافا الى ان احتمال الخطر من جهة
كونه من الخصايص نادر لا يلتفت اليه فان الغالب موافقة النبي ص والائمة عليهم السلام وتابعيهم فالاصل هو الاشتراك الا ما اخرجه الدليل
واما ما علم وجهه يعني انه نعلم انه واجب عليه او مندوب او غيرهما ولم يعلم انه من خصايصه فالاظهر لزوم اتباعه يعني اشتراكنا معه على الوجه
الذي فعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات والآخرون الى انكار ذلك كله لنا الادلة المتقدمة القائلين
بالوجوب في المسئلة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصايص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول
المنكر مطلقا فيه ايضا اظهر وجوابه فيما يحتمله عدم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على حسن التاسي وامّا التفصيل فالدليل له تقليله
وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر باجماع العصابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كتقبيل القائم لما روي انه سئل عن فعله
صلى الله عليه وآله والغسل بمجرد التقاء الختانين ولم يزل لما روي ان عايشة عن فعله ص تطرق الى وجه الاول معلوم فانه لا يثبت
ان الغسل من التقاء الختانين كان فانه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه ص كان يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكام غسل
الجنابة واجب جزما والظاهر ان الحكم في الترك هو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التاسي به ص في التباعد عن الناس عند التخلي
المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله ص اما بعرف بنصه بان هذا الذي فعله بعنوان الوجوب او يعلم
انه كان امتثال الامر يدل على الوجوب كقوله تعم اقم الصلوة الدال على محض الرخصة او لم يدل على التفصيل لذلك قوله تعم اذا حللتم
فاصطادوا وما يتوهم سهو لعموم الخطاب فيما او يعلم بانضمام القرائن كما اشرنا في قبلة الصائم والتباعد عند التخلي او غير ذلك
من القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب **قانون** اذا وقع الفعل بيانا
لمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته
فاعلم ان المعلوم اذا فصل فعل في مقام البيان فاعلم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لا يعلم فان
كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان متلبسا قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة للصلوة
الميت اذا كان فعلها في حالة توضيه قبلها للصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل خارج وكذا الكلام في عوارض
مما استحدثه مثل التقصير والتطويل والسرعة والبطؤ الغير المتعدي بها عرفا مثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في
التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت في الصدق العرفي غالبا لا يعتد بها لانتفاء
العرف ذلك وعدم انضباط ذلك التحت حد تحديد لا يتجاوزه عسر التكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج
عن حد المتعارف للاوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه في طرف ساعة مثلا واما ما يشك
في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل وكذا غسل الوجه
من الاعلى وكذا اليد وكذا المسح من الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله لان الغسل العرفي للاعضاء يصدق مع الفصل على
اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية هنا مما يشك في انه هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذا
الكلام فيما لو علم المجموع على واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلوة
ففيه الاشكال المتقدم في دليل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب باصالة عدمها ام لا وقد بينا ان التحقيق

استعمال المجمل

امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما باعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل
خارجي وما حققنا لك في القانون السابق يظهر انه لا فرق في امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب للدخول في الفعل الذي علم بعموم
جهة وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن التاسي والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقتضي
تحصيل البراءة اليقينية ولذلك يحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اوائل الكتاب وان الاشتغال بازيد مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن
تحصيل العلم به غير مسلم ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المتردد في كونها من
افعال الجبلة والعادة او الشرع والعبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على ما فوقه **قاعدة**

فائدة تصرف المعصوم ع اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال وما بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة او اليمين او الاقرار
او علم او بالفتوى والتبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ وفي غيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله ص لهند زوجة
ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه ص وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما
يكفيني فلو كان فتوى ثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الاخذ الا بالقضاء قال
الشهيد ره في القواعد لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه ص بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه
بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله ص من احيا ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام
وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض الاصحاب ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن
ولعله غفل الشهيد ره باشتراطه بعلمه من دليل خارج لا من هذا الدليل **قانون** الحق ان نبينا ص قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة
من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله على الاختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل
بابراهيم وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بالوقف لنا انه ص ثبت ان نبينا يقتضي افضليته عن كل الانبياء وما
ذكروه يلزم تقديم المفضول على الفاضل وهو قبيح ولانه لو كان كذلك لكان اما بالوحي او بالنقل من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي
التابعية والثاني لو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والعادة تقتضي
بنقله ولا من كتبهم لانه كان اميا لا يقرأ ولا يكتب مع ما روي العامة والخاصة انه ص قال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ولقبح
كون عيسى ع في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون نبينا ص الى اربعين سنة نبيا في افضليته واما بطلان القول بعدم تعبده
بشيء فلوضوح انه لا يسلم كمال النفس وكونه اسوة للامة من احوال الناس مع ما ورد مما كان يفعله من الاعمال والحج في الاخبار وما تعبد
الحنيفة ملحوظ انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس بفعل التابعية واختلف الناس في انه بعد
بعثته متعبد بشرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الآيات لنا ما تقدم من الادلة وانه هو الا وحي يوحى ولانه لو كان كذلك لكان
ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة واخباره عن التورية برجم الزانية لالزام الحجة على اليهود ولاظهار علمه واما
واما الايات مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة على
الاصول العقايد والا لم يحتج الفحص بسماع ملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكذا المراد ... الجميع
ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقائد والاتحاد يا اتهم مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الآيات **فائدة** اذا ثبت بطريق

بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا هل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن او في الاخبار المتواترة
حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السالفة مثل قوله تعالى في شان يحيى ع انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على
قولين والاقرب انه ان فهم انه تعالى او نبيه ص حكى ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا وبحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا ودعوى
ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو مع منافاته للقول
بالنسخ بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل
كما يجيء تحقيقه ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على رجحان العبادات على التزويج بالآية
المتقدمة ومنها الحلف ليضربن زيدا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى خذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث
والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال ونحوه لقوله قال في التمهيد وهذا الحكم مروي عندنا في
اليمين بشروط خاصة وفي الحدود كذلك لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة
مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص انه لم ينضم اليها قوله تعالى وذلك
دين القيمة فقد فسر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ **قانون** تقرير المعصوم حجة وهو ان يفعل بحضوره فعلا الشرط والمطلع على فعل
في عصره ولم ينكره فهو دليل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق نهيه عليه او معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو
ذلك من المصالح او اصالة عدمه يكفي في المقام وكذا اذا اطلع ان المكلف اعتقد على شيء على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم
النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضاء بفعله قال المحقق في المعتبر
واما ما يلزم فلا حجة فيه كما روي ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله ص فلا نغتسل لجواز ان يخفى مثل ذلك
على النبي ص فلا يكون سكوته دليلا على جوازه لا يقال قال الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك على الرسول لانا نمنع
اذ قد يخبر بمثل عن نفسه او جماعة يمكن ان يخفى حالهم على النبي ص **ايقاظ** قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم في الرؤيا حجة لما روي
من ان راه فقد راه وان الشيطان لا يتمثل بصورته فامرع اليه فهو بمنزلة في اليقظة حتى يصدق عليه انه راه وكلامه للاطلاق و
اجيب بانه ورد انه راى احد رسول الله ص في المنام في زمان مولانا الرضا ع فقال ع هو رسول الله ص من راه فقد راه ومن المعلوم
ان الرائي لم ير صورته وبعضهم انكر ان ما يرى في المنام صورته ويظهر في اليقظة انه كان على ما صالحا او حوار بعض اهل البلد ... كما
في حكاية رؤيا المفيد حيث راى في المنام فاطمة الزهراء والحسنين صلوات الله عليهم حيث قالت في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في
يوم ولادة السيدين المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الواصلة الينا
مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لم يخالف شيئا ايضا مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته وخصوصا
لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم بن هاشم
عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول رؤيا المؤمن ورؤياه
في آخر الزمان على سبعين جزءا من اجزاء النبوة وفي الصحيح عن
معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان اذا
اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفيهما
روايات اخر تشملها الادلة كما في قوانين الاحكام

الباب الثاني والمقصد الرابع في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم
الشرعي العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهي اقسام تذكر في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم
به بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات قانون معنى كون ما يستقل به العقل ويحكم به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة
وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل الحكم الشرعي انه تبين عند اصحابنا الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم
من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا تعارضها شبهة وريبة
ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله
الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح في المواد المختلفة على مراتبها المرتبة فيها بحسب نفس الامر فقد
يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها
وهكذا كذلك من الواجب والمستحب يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها
مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانها مما يستحق بها عند الله تعم المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر والثاني في طلب
منا الفعل والترك بلسان العقل كما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله ماموراته ومنهياته وكذلك العقل يبين بعضها فمن حكم عقله
بوجود المبدء الحكيم القادر العدل الصانع للعالم يحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذلك
الودعي الذي اغتنم عبدا من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب ترك ردها اليه ويجازي العبد القوي
الرحيم بانعامه على عبده الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهينا عن الظلم وامرنا برد الوديعة لم يكن الظلم وترك الرد
مخالفا لحكم العقل بمخالفة الله وعقابه فان القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد
الوديعة واجب شرعا وما توهم بعض المتاخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب
الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو ناش عن الغفلة عن معنى القوم من
الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في مبحث ادراك العقل الحسن والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين لذلك و
تحقيق ان العقل يحكم على الزيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما يثاب
ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان ندعي بعدما ثبت ان لكل واقعة حكما [illegible] بالضرورة والاخبار
وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصومين عليهم السلام وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله
تعالى عنه وما يدرك حسنه لا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بادراك الحسن فبالقبح بلا تامل في فعل او ترك او تعلقه بشرط او زمان او حكم
اوضع نفيه بشيء منه من الملكوت فيحكم بان الشرع ايضا حكم به بمقتضى ذلك لان الله تعالى لا يامر بالقبح ولا ينهى عن الحسن بل انه يامر بالعدل
والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وتحقيق ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا
يتحقق الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة فلا ثواب ولا عقاب
وقيل ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته ولكن
ذلك الطلب بلسان العقل نظير ذلك ان الله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الهام من دون نزول وحي من جبرئيل واتيان كلام واشتمله فيتوقف

انه اطلاع سبحانه

انه اطلاع ايضا جزميا فان العقل فيما نظير الالهام فيه والقول بان القول الصادر الثابت من الادلة ان ما يجوز لنا عمومه ويجب متابعته
هو ما حصل القطع به او الظن من قول المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز
العمل بالرؤيا فانه لو رأى احدا من المعصومين عليهم السلام وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهري اذ من يدعي
حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع بان الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن
بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به مما كان ولا بد من المناقشة فليكن في منع حصول هذا القطع من جهة العقل
وانه لا يمكن ذلك ولنتخيص بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك انه اذا لم يكن بيده دليل على انه
انه لم يسلم البرهان عليه وقوعهم فان ادعاء لدعي مدع فكيف تكذيبه نعم لا نمنع تفاوت الافهام في ذلك وندرة المواضع التي يستقل العقل
بادراك العقل الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم راسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه قطعيا
كان او ظنيا الا ومعنى في خطائه ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس
ان كل ما حكم فيه الشرع يحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي لاجله فعل القبيح لا يعلمه عند القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح
محال فتعين الوجوب مثلا للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب
زمان او مكان او شخص وتلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما بذاتها او مع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما
فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هي عليه لحكم بمثل ما حكم به بلسان ظاهر الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون في نفس الفعل
مصلحة لكنه تعالى يامر به امتحانا للعبد نحو ما يتافى ما ذكرنا اذ نفس الامتحان فيه مصلحة وان لم يكن في نفس المامور به مصلحة مع
انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابراهيم عليه السلام فان المصلحة انما هي في الامتحان لا في الذبح مع ان الايثار المخصوص للا
امتحان انما هو من المرجحة مقتضية ومصلحة معينة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح في ايثار ذلك الامتحان وعدم ادراكنا اياها
لا يدل على عدمها وبالجملة العقل تابع لما اراده الشارع فلو اطلع على طلب الفعل من حيث هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كك
ولو اطلع على طلبه من حيث الامتحان فيحكم الشرع به بمقتضى العقل ودل على انه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله
او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا على الاخر فثبت انهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوبه
واراد منا فعله او تركه بعنوان الالزام او بغيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين
وذلك مبني على الاعتقاد بان لكل شيء حكما وورد عن الله على التفصيل وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها الا لمصلحة
بروعها فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي ادركه العقل حكم هو ما حكم به العقل
من الاحكام والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما مر من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي وانه
متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية ان من ادلة احكام الشرع هو العقل ثم يذكرون في اقسام
الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم ويتادى بذلك قولهم في الكتب الكلامية يجب اللطف على الله تعالى وتفسيرهم اللطف م ح
بما يقرب عن الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك
الاحكام الشرعية من الله تعالى بحكمه العقلي الاحسان ورد الامانة ونهيهم عن الظلم والفساد وان الصدق والتواضع والنفع

ردعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص به في ذلك الشيء الحكم العقل موافقا له وذلك لان الحكيم العدل لا م ح

بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعني كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فيتصور له تقريران احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان الفرض او الندب وعدم الرضا بالترك او بالفعل او بغيرها من الاحكام فحكم م ح

والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح ونحو ذلك فاللطف انما هو لعدم استقلال العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت
به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض بخصه لا يليق كثير منها بالذكر اعرضنا عنه والعمدة امور احدها
قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب قبل بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما يحكم العقل بوجوبه
او حرمته واجبا شرعيا او حراما شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد بان الوجوب ما يتحقق تاركه العقاب والحرام ما يتحقق فاعله العقاب
والملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الوجوب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه
لاخباره تعالى بذلك فلا يتحقق فلا وجوب وفيه ان هذا مناقشة في الاصطلاح واعترض عليهم بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله
الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة واخباره تعالى بنفي التعذيب الا بعد البعث للفضل وعلى [illegible] فيحصل الا
والمخالفة ولا يحصل انه لو افتقر الخطاب اللفظي ومعنا القدرة ودلالة نفي التعذيب على الاباحة فيه منع ذلك وعلى القول يكون جميع الاحكام
مخزونا عند اهله والانتقال من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله فصدق الاطاعة والمخالفة انما هو فيصدق بعث الرسول
وحصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فيثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب وما قيل فيه من ان المراد ببعث
الرسول هو تعبيره بالبيان التفصيلي لاشك ان هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله وبطلان ما زعم من حكم العقل ونحو بعيد جدا الا ترى
انا نثبت كثيرا من احكام الشرع بالاجماع مع انك لا تقول ان هذا ليس بتبليغ تفصيلي وحال استخراج العقل للحكم حال استخراج اتفاق
العلماء لو فالتحقيق في الجواب عن الاية انها من قبيل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا
ما اتاها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب التكاليف الشرعية ما لا يستقل به العقل فالحق في الاية بذكر الرسول والمراد
حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى نتم الحجة بان ادراك العقل الحجة تام او نقول ان الرسول اعم من الرسول الظاهر
والباطن كما ورد ان لله تعالى حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول لعم مع ان الاية كالظاهر فيه الكلام
فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل ولو نوقش في ادراك العقل في الاستقلال فانما هو كلام في الصغرى
وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل من يجده مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم في شيء انه المنع
فاخطأ في ذلك الخطاء فهو معذور كما هو معذور في خطأ ظنونه بل استقلاله في بعض الامور بديهي لا يقبل التشكيك ومنعه
مكابرة ولقد اغرب بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف والعقائد لما دل عليه اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان
بانها تشمل حال الفترة والجاهلية ايضا بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات الدالة على العقاب والعقوبة على الظلم والكذب
وغيرهما ان قيل مال التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات ليست باختيارية بل المقدور
منها هو النظر الذي هو من مقدماتها والتكليف ولو اراد النظر في تركه مظنة النظر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا
في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم في المحرمات الشرعية ورد الوديعة والدين في واجباتها فهذا
تحكم بارد بلا ترجيح المرجح وثانيها الاخبار التي دلت على انه لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي
عن بينة وعلى ان على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم و
على ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث

يتجلى فلا اطاعة ولا عقاب فلا وجه ولا يحصل
وقد ظهر بعض ما رجحنا ان العقل يحكم بان الله
تعالى امرنا بالعقل ونهانا م

فان اتفاق الفقهاء كاشف عن رأي المعصوم حكمه
المعلوم اجمالا مثل العلم بالاجماع تفصيلا او
ليس كاشف عن فعله التفصيلي م

ولا يخفى ضعف

ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظهر الجواب مما قدمنا فان المراد من بعث الرسول هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك
العقل مستقلا فانه تحصيل الحاصل نعم هو لطف وتاييد ولو كيد كوعظ الواعظين في التكاليف السمعية التي صار كثير منها
من ضروريات الدين مع ان البينة اعم من الشرع والتعليل بعضها بحصر التنبيه في الشرع وهو لا يتم الا فيما يدرك العقل سلمنا
الدلالة لكنها مخصصة بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد ولا ينحصر في بيان الرسول فقد تبين ان كثيرا من المصالح و
المفاسد بسبب العقل وتعريف المصلح والمفسد ينحصر في المعصوم لو لم يكن بحيث يدركه العقل وهو في غيرها ما يستقل به ولعل الاول
الاخيرة فهي على خلاف مطلب المورد اولا فالظاهر ما اتاهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه والمذكور في الخبر هو امر الكتاب
ونواهيه هو مثل الصلوة والصيام ما لا يستقل به العقل والادلة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الله
والتعريف وارسال الرسول وانما مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك
العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل فلا بد اما من تخصيص كل شيء او تعميم النهي بحيث يشمل ما نهى العقل وقد
ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع منع
عنه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان محظورا عند العقلاء [illegible] العقل العلة المقتضية لحكم
الشرعي فيبقى على اصالة البراءة حتى يصل النهي فدل الخبر على انه لا يبقى الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا بحكم العقل بحسنه او قبحه
الثاني انها انشاء لحكم ما لم يرد فيه نهي ومعناه ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي فهو الاباحة وان ادرك العقل قبحه وانه خبر بان المعنى الاول
ايضا انشاء الحكم فان النهي عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه
لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله انه ليس بحرام شرعي فاذا لم يكن حراما فهو مباح فرجع
الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكم
الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان الحكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة النفس الامرية مطلقا قلت لا يصح حمل المعنى الثاني
على الاباحة الواقعية لانه لا يصح حمله معنا نهاية ويلغو كلية حتى وان اريد ان المكلف لابد ان يحكم على هذا حتى يظهر له خلافه
فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري فيرجع الى الاول وليس معنى اخر فالتحقيق ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر لا التاويل وقوله مطلق
مساوق لقوله مباح ولما كان العقل لعلمه القبح قد عرفت فساده وان كلامنا على فرض ادعاء الحكم فتخصيص الحديث بما لا يدركه العقل
او تعميم النهي فان قلت ان الاطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقل ايضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح النفس الامري قبيح في
نفس الامر وله خاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم ولا بيان في جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف بعد مقام فكيف يحكم
الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعدما قدمنا ذلك في مباحث الاخبار في مقام البيان ان الشارع اكتفى عن المخاطبين بما يفهمون
بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمة وما يوافق هذا الخبر من رخصة تعاطي ما فيه حرام وحلال حتى تعرف
الحرام بعينه وترخيص اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين وترخيص اكل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك في غاية
الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وتاثير الاشياء تابع لذلك الوجوه مثل تفاوت
الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرهما وقد يتدارك تاثير السمية ترياق الاتيان من باب التسليم والانقياد

بحكم بقبح اباحة القبيح فلا فائدة لكم في غرضنا
انه قبيح لا يجوز ان يجعل الشارع فيه حصة
فيدركا بلينا تعذبا ومنع ادراك العقل م

والامثال المحكمات الظاهرية ثانيها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف يجب ان ينضم التكليف الشرعي بالتكليف

العقلي مع توارده على اصل اللطف فيما يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف لكن وجوب كل لطف ثم اذكر من الالطاف عنده وبين ان التكليفات

المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية وقد يكتفى في اللطف بالتكليف السمعي لم يستقل به العقل الا بعض

التكليف العقلي كما في السلوة لقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الالطاف لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون

اللطف قبيح مع عدم شيء من الالطاف اصلا ولكن اللطف لا ينحصر في توارد التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي وابقاء

المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية بدون ذلك مثل البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذا سائر التكليفات السمعية الى اللطف

مع انا نقول ان بعث الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي بمتابعة العقل وورود

الكتاب بذلك كاف في التقريب والتبعيد والحاجة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فقوله فلا يجوز العقاب الى اخره ان اراد

عدم مضر اصلا فبعد فرض تسليم اصل المسئلة مسلم ولكن النص على لزوم مطلق متابعة العقل موجود وان اراد عدم نص خاص على ما يستقل

بالعقل فلزومه ممنوع وكذا عدم جواز العقاب ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم مع ادراك العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على القول بان

العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء

ما يدرك حسنها وقبحها بالضرورة كالصدق النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق الضار وهو حسن الكذب النافع و

بعضها ما لا يدرك العقل فيه شيئا والاشاعرة تعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظر مع القائلين به

في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب

واكل الفاكهة وقالوا بان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالتقبيح والتحسين العقليين فوافقهم بعضهم وذهب الاكثرون الى ان

العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من الفاضل ان ما هو المسلم عند الكل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين

موافقتهم والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلا كان متفقا عليه بينهم انما هو الاحكام

الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلا كان متفقا عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل

والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كانت مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم

اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على الحكم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق فالا منفعة فيه اصلا مثل

تحريك اليد بلا حاجة ولا داع ووضع الخشب والنبات الغير اللذيذ لا حكم للعقل فيها عند الكل ولذلك عقلاء امثلة النزاع بما اشتمل

على منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالحصر فيها اتفاقا بل بوجوبها لان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا الا الكلام الثاني

لغرض الخالق من خلقه ولذلك عقدوا امثلة النزاع فيما اشتمل على منفعة ولم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل

وما ذكرنا ظاهر في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم

الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها ما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود

الشرع ما اختلف في حكمها الى اخر ما ذكره وتبعه في هذه الغفلة بعض افاضل من تاخر عن ايضا والمختار وفاقا للاكثر من الحكم بالاباحة

لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من جانبه من

المانع انما هو

كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما يستقل به العقل بحيث ان العقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه على قوله سلمنا وجوب اللطف م

المانع انما هو التصرف وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره حيث لا يوجب المذكورات

ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذم واحتمال الحصول للمفسدة في الواقع وان لم نعلمها

كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل

في ادراك العقل لان هذا الشيء المحتمل الذي لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما

ترى انهم يلومون من يحترز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل فيه ويحمقون بحويز المفرح بنطق اصحاب الحيوان

والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايضا لم يثبت

الاباحة التصرف في ملك الغير بغير اذنه فكانه دفع احتمال مفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير

غير معلوم عقلا ولا نقلا وكذا مطلق الحرمة على الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان فاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره

مثل ما ذكرنا قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك

بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن الجواب ايضا عن ذلك

بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء او مجردة عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن بالنظر الى الدليل عاما

فما ملا تقرر اولا والغفلة التي حصل له اولا هو الذي اورد عليه هذا الاشكال ويخطر ببالي لكن الجوابين اللذين ذكرهما لا ينفعانه

في شيء لا مكان الا رتق شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن يعني لا حرج في فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن فعلم

حسنه المخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من علم الحكم بمدركات العقل في الضروريات وقد يوجه

كلامه بان المراد ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل يختص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثل الذي

ما تقدم وهو قولهم شم الورد منفعة ماذون فيها الى اخره ومثال الاول ان يقال شم الورد فيه المنفعة الفلانية يقتضي مثل تطريب الدماغ

وكل ما كذلك فهو حسن وفيه ان هذا القياس في المباح لا يتم الا مع انضمام كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه ماذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص

والنفع العام والذي ادعى من النفع الخاص هو حسن بما يوجد في غير المباح مثل الارتق في ردع الوحدة حسن خاص وهو حفظ

العرض مثلا وكلما هو كذلك فهو حسن فهو حسن مع انه غير ملائم للسياق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه للحيلة الا ان

لا يعجبني لجعل احدهما موضع النزاع دون الاخر مع صحة القياس والنتيجة ويبقى اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم

العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة الا هو مع ملاحظة انهما مجهولا الحكم والمانع قطع النظر عن كونهما مجهولا الحكم فلا حكم

للعقل فيهما وفيه ايضا انه حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم مع كونه مقتضى دليل الجمهور عليهم بالحكم كما قيل

عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة مأذون ذلك مقتضى دليلهم فظر الى ان الحال واغنى اضافه عن الاجمال فقد يتبدل الحكم بظهور خلافه كالحكم السابق بعد ذلك بالحرمة

فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكم المجهول الحكم قلنا هذا كلام سار في جميع المطالب المعلومة عند الناظرين فكثيرا

ما يقام البرهان على المطلوب بحيث لا يدعي بداهته ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى

البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر في كل وقت مع التخلية التامة وهو ما يحصل اليه نظره سواء طابق

الواقع ام لا ثم هذا الكلام يجري فيما الانص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا مثلا يجب غسل الجمعة مثلا فان حكم

بخلاف شم الورد لانه قبل ان شم الورد من حيث انه منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فهو حسن م

شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا بين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة بين ان حكم العقل م فيها وما حكم الظاهر بالحظر الرضي من جهة انه مجهول الحكم بل لانه يوهم انه تصرف في مال الغير ... فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم

قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب والحرمة مع قطع النظر عنه وابين هو من الحكم بالاباحة في ان يحكم للاشياء
قبل العلم باحكامها تفصيلا بحكم عقلي من حيث كونها مجهولة بالاستدلال وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر
عن الجهالة وكذلك حسده من الخطر التي اشرنا اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تبيع الاحكام
لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذا دار القائلين بها لا يفيد الا الاباحة والحظر ما لم يظهر منه
او رخصة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي واساسا مع ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة مثل
الغناء وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوها اذ ربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركها العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك
اشكال سار في جميع الاحكام لا اختصاص له بما نحن فيه بل يجري في جميع المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة
والحظر الظاهريين بل يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتخيل هذا الاشكال اذا استدل على هذا
المطلب بمثل قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن ان يتقى فيه ايضا انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على
من اطلع عليه في نفس الامر الا انه لغير المطلع مباح ظاهرا او مباح حرام واعقا نظير ذلك ما بينا في الواجب المشروط بالنسبة الى
الواجد للشرط والفاقد كما بينا مرارا ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسئلة اربعة الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة
البغداديين والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والقول بالوقف انا نجزم
بان هناك حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين التوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف
خوفا عن الوقوع في الحرام بقي الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في
اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب حبس او مانع او بخوف التكليف في ذلك بعدم خلو زمان من الازمنة عن نبي او وصي او
حافظ للشريعة على اصولنا والمرتضى ع ان جميع الاحكام حاصل عند سر وهو مخزون عند اهله فانه من العاين المحسوس ان ذلك
ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام تدريجي انما بعد ما ورد الاحكام الشرعية وظهر لنا
حرمة بعض الاشياء التي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض اخر كذلك فلا يجوز الاعتماد على ذلك الاصل حتى تفحص
التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة ولا تحصيل الظن بعدم المعارض كما سيجيء ثم ان القول
بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكم العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا
بان الدليل على ذلك مما يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم الدليل على كون الغير المقطوع
به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون التصرف في مال الغير ها هنا وان كان يمكن لكن دعوى عدم
مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيها منعا الى اليوم اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ونصب الاوصياء من
ثمرات هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا ما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا وقد نهى عنها الشارع وصار
ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نقف فيه على نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد انما
اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي ص وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود نهي فيه للشارع او الظن
الحاصل بالاحظر [illegible] انه منفعة خالية عن مضرة لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة فيما قلنا فيما اثنا من

الظنيات والدليل

البصرية والحظر وهو مذهب بعض [illegible]
والمعتزلة [illegible] م

الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يقال انها ما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يقال لما كان العمل
بظن المجتهد ما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه
الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل عن الدليل الشرعي عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك
لا يجرى لما كان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو الدليل
العقلي اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا الظن والتمسك به يوجب دليلا قاطعا للاحجية وهذا هو الوجه في جعل الظن
المستفاد من الاستصحاب وغيره ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى واندراج المذكورات في افراد الظن المجتهد جعلها منها
الادلة الشرعية ايضا من الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما اشرنا اليها في مواضعها اشارة هذا ولكن
اثبات حجية ظن المجتهد الداخل في الادلة الشرعية التي هي المنال لاستفادة الاحكام الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والحجج
في اثبات المسائل الفقهية بل هو شبيه بمسائل الكلامية سنشير اليه في مسائل الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يقال ظن المجتهد بالمسائل
الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية ولو لم يحصل الظن اصلا فيحصل الظن بالفرق
بين القسمين فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا في اصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل
بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم او استحبابه كذلك كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه
بالاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به او حكمه بعنوان الظن به مثل ان العقل يحكم حكما ظنيا ببقاء
ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله وان ما ثبت بعدم الدليل تحصيل الكل فحقا ذا ظن ببقاء الحرمة السابقة او الوجوب
السابق بسبب حصولها في الآن السابق فيظن المجتهد بحال الغير الحالتين السابقتين فيحكم بعد ملاحظة انه دفع الضرر المظنون
واجب بان متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو الفارق بين الادلة اللفظية القطع تفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن
ثم يفيد الظن من جهة
من جهة انه كلام الشارع وبعضها من حكم العقل ولما كان حكم الظنيات فمن هذا يظهر الكلام في الحكم بالاباحة ما لم يبلغ النهي
عند معاملة المقام الشرع ايضا يحصل الظن ح من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة صريحا قطعا كالعدل والظلم
مطلقا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق وبقبح تخصيص نفي وجوب الوضوء على
من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الامري فيما لا نص فيه فلم يدرك حكم العقل فيحكم بعدم
الوجوب وعدم الحرمة اذا لم يثبت الحكم بنص او بعقل قاطع وهذا هو الامر المعبر عنه بالبراءة الاصلية بل وكل حكم الظاهري كما
سيجيء وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر والتوقف كما يجيء في اصل البراءة والظن ان العقل ايضا يحكم برفع التكليف
فيه واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا كان ما ثبت ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه
استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب وهذا عموم ايضا ما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في استصحاب الاباحة
فيما يدرك العقل اباحته فان المظنون بقاؤه اذا كان واجب وهذا ايضا ح ارتفاع المنع والوجوب وثبت الاباحة قبل ما ثبت
فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء هذا حاصل الكلام في مباني الادلة العقلية ووجه انتسابها الى العقل واما الحجية هذه الثلثة
المذكورة مما ذكر وها اشار ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر وغيرها فيرجع اليها كما سيظهر لك

ومن ذلك يظهر ان ما بقي ان نتكلم في
هذا القسم من الادلة العقلية قليل
الجدوى لعدم [illegible] استقل
به العقل م

في المباحث الاتية انشاء الله تعم **قانون** من جملة ادلة العقلية اصالة البراءة ويعبرون عنها اصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على
معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل للثلثة منها الاول استصحاب البراءة السابقة
في حال الصغر او الجنون او حالة لم يعلم فيها عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة
في ذلك الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الآن الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه
او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بتكليف والتكليف ينحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى
انما يصح في مقابل دعوى الحرمة والوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان او وصول
البيان الينا بعد الفحص والطلب بمقدار الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه الثالث
ان الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كلا من
المعنيين الاولين اصلا براسه ودليلا على حدة واصالة البراءة دليلا ثالثا فالاول هو ما يسمونه استصحاب النفي واستصحاب حال
العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصل البراءة قسما
على حدة مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف بينهم من ان نفي الاكثر عند ترديد الامر بينه وبين الاقل نوع
من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بقسمين منها ويمكن الفرق بوجه
اخر وهو ان يقال ان هذا الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة
الى تعلقها بخصوص احاد المكلفين والحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى انه يثبت حكما
شرعيا فيثبت عدم الوجوب او عدم الحرمة من جهتها الى الشارع فيقع حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في نفس الامر
اذ غاية الامر عدم ثبوت الحكم الشارع بالحرمة مثلا واما نفيه فلا انه يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها
لزوم تكليف ما لا يطاق وهو ما يصح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول وتوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم
او الوجوب مثلا لنفي البراءة لا يقتضي ان يكون ذلك ناشيا من البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي فيهما او يقال ان عند
التحقيق حال الاستصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرات فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايضا كما اليه الاشارة على
نحو ولا يثبت بها حكم بل يحصل منها اعتقاد لزوم العمل على طبقهما لا ان حكم الشارع الواقعي هو عدم رفع ما ثبت بها اولا وفيه
نظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان وهذا ايضا حكم شرعي الا
ان الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار الصحيحة مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي النقض
ايضا فلاحظها وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا للمسألة التي نحن على صدد بيانها والحق
انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة الى التوقف ولزوم
الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل بالحكم بالاباحة قبل وصول الشرع كشم الورد واكل الفاكهة او لا والثاني
اما ورد فيه نصان متعارضان او لم يرد فيه نص اصلا فالاباحة في القسم الاول انما هي تثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البراءة فيه منع
الشارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة

لا تظهر الا ببيان

لا تظهر الا ببيان الشارع وان احتمال ذلك لا ينفي فلا بد لمن يدعيه من اثباته فالتمسك باصل البراءة حقيقة انما هو التعليل بنفي ذلك لا لاثبات
الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم بالاباحة كالتكفير حال الصلوة مثلا وعدم وضع الانف على الارض في حال السجود فاصل
البراءة ينفي الحرمة في الاول لعدم ثبوت النص عليها والوجوب في الثاني فيبيح الفعل في الاول والترك في الثاني مسكوتا عنه عند العقل
لانهما ليسا كشم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزم البقاء على مقتضى البراءة الاصلية وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة
بالشرع باشكال ذلك ايضا وما ذكرنا من الحصر في اثباتها بالعقل انما كان مضافا الى اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما
ورد فيه نصان متعارضان متساقطان وسيجيء الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق ره بعد اختياره حجية اصل البراءة في كتاب
الاصول لاحظها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة تقتضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل
الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المحتاج
اليه لنا لا اول زمان صدور الشرع وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي ص وكونها مخزونا عند الائمة ع وانه لم يبق شيء
الا وصدر حكمه عنهم ان مراد المحقق انه فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه عنهم انما هو الاباحة لما يتصور ولكنه
لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل واما بنقرهم لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه
الصادر عنهم مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم التوفر الدواعي وانت خبير بانه انما يحسن بانه انما نكتة وعلة للحكم بالاباحة
الشرعية وعلمه بالخصوص ولكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق
لولاه وان المتبع في البيان هو البيان الواصل الى المكلف البيان ومقتضى ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الاوان
والحاصل ان الحق والتحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب والحرمة وحكموا بلزوم التوقف
في غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في البحث الاول وان فرض قلة انفكاكه عن النص الشرعي
ولما كان هو العقل بحجية اصل البراءة هو مذهب المجتهدين وما يرى في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في
الفتوى وقولهم فيه توقف او تردد او نحو ذلك فليس قولا بوجوب التوقف منهم او العمل فيه عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات
من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسألة بالخصوص ولم يترجح عندهم احد الطرفين فيظهر وان محل التوقف عندهم من حيث
خصوص المسألة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخيير ونشير بعد ذلك الى ان الاخبار
التوقف ايضا يحمل على ذلك اي على التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متفقون في الحكم من حيث الخصوص
ثم يختلفون في الحكم الواقعي بعد ذلك من حيث انه مجهول الحكم فذهب المجتهد الى البراءة الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط
وكيف كان فالاقرب والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق ره في اعتقاداته في باب الحظر
والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فيظهر منه انه دين الامامية
وعن المحقق ره انه قال ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع
او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من الماكول ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها
من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان وبدلالة

مثل قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن في العقل ... ايضا اثبات الاباحة بالشرع م

وا ... الاخباريون على ما يحتمل الحرمة ... وغير الوجوب ... م

عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والتقريب ومثله لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث
الرسول وبعد ملاحظة ما سبق في البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي او نقول ان الرسول اعم من الظاهر
والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا والا يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار
عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان لا يستلزم انتفاء الايجاب والتحريم والجواب عن بعض الاعاظم
حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالاية لاصل البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالتزامية بجواز
العفو عنه تعالى ثم ان نفي الايجاب والتحريم من الشارع يستلزم الرخصة في الفعل والترك ويحتمل ذلك للاحكام الثلاثة الباقية
لا يقال المراد من اصل البراءة نفي احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب والكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص
فالمراد ان الاصل براءة الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل مطلق الرجحان والمرجوحية ام لا
وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكذا قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها
وامثالها من الآيات الدالة على عدم المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت
بالفارسية عن الصادق عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي ودلالته ظاهرة فالمراد كل شيء
مطلق عنانه غير مقيد بزجر من الشارع بحيث لا يكون تناوله فيجوز تعاطي فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب نهي الشارع وحيث
نهيه عنه والمراد من النهي في حديث الصدوق اعم مما تضمنه الواجب من النهي عن الترك وحمل الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد
من الشرع حتى يثبت التقييد او على ما لا يحتمل التحريم فانه وفاقي او على ما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما مر او نحو ذلك من المحامل
البعيدة تاويلات بعيدة لا داعي اليها لركاكتها مع الضعف معارضاته كما سيظهر للمتأمل ثم وما رواه الصدوق في التوحيد انه
في الصحيح عن حريز عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون
وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه في اوائل الفقيه ايضا
فان رفع المؤاخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن
زكريا بن يحيى عنه عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المؤاخذة وهذا
يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة
الا بعد العلم مثل قوله عليه السلام ايما امرئ ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا ونحوها وفي السند بصحيحة
عبد الله بن سنان رواه في الكافي في كتاب المعيشة عن الصادق عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف
الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال به نظر الا ان فيه فيما اشتبه حكمه الشرعي اشكال بل هو ظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم
وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان جعلناها اعم من العقلي فيشمل مثل التنفس في الهواء الذي ما
يضطر اليه الانسان او المراد بالحل في الرواية هو الرخصة لحصول الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون المقسم هو غير الاضطراري
لعدم الانفراد بالحلال الا كليهما شرعا وقد ينسبان الى الاعيان ايضا توسعا لكن فيما اشتمل على علية الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة
المتصف بهما هو الفعل المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف بهما باعتبار المتعلق كحل الخبز ولحم الخنزير وقد يتصف بهما باعتبار

الوقت والحال

الوقت والحال كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات فاعلم فيه المتعلق
او الحال والوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها فاللحم منه ما
حلل اكله بالذات وبالوصف وبالوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال وبنحو المذكى في حال الصحة ومنه ما حرم بسبب
خلاف المذكورات كلحم الخنزير او الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او على التخمة فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال
فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات الحرمة فالشاك من كونه على التخمة ام لا يحل له الاكل وكذا اللحم المشتري
من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع اعني ما يكون بسبب اشتباه حكم الشرعي الشك في انه داخل
تحت اي القسمين الذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل شرعي آخر في معرفة
الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا في هذا الشيء ولا في شيء آخر يندرج هذا فيه كشرب التتن
مثلا او من جهة تعارض الدليلين وتعذر ترجيح الرواية بحيث لا يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي لم يتم الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما
لا نص فيه ويقوى ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف
بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي
لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع
بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه
او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك
بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقرح ان الرواية صادقة على اللحم
المشتري من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها
انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هو اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون
بعض انواعها واصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم اقول وفيه نظر اذ هذا التقسيم يوجب
استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايضا بيانه ان خروج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء و
ذات الباري تعالى مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها للانقسام اليهما
وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف الا باحدهما وهو الحل وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه
فعل مكلف اختياري وكذا خروج ما يعين حله او حرمته فيلزم استعمال قوله عليه السلام فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف
باحدهما او بعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان
فيه اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جائز مع انه لا معنى للاخراج ح واعتبار للمفهوم المخالف لانا قد بينا ان المنقسم الموضوع
وهو غير مقيد فان قلت ان هذا انما هو ما ذكرت من اختصاصها بحكم الموضوع ايضا قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه
على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة والحلية في الموضوع ماثبت في الحكم ولذا هل للمكلفين
تستوجب الوهم فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا للاحتراز لا لاعتبار

لا خراج المذكورات لان المراد من قوله عليه السلام
فهو لك حلال ان مجهول الحلال والحرام لا يتصف
لجهالة في الحرمة حتى يحتاج الى الاخراج مع

المفهوم المخالف هنا مع ان ما ذكر في بعض الحديث يستلزم استعمالا آخر في الحديثين اذ قوله حتى تعلم الحرام منه بعينه فتدعه لا بد ان يكون المراد
منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة او اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعلم من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذ الاول وهو معرفة الموضوع
المشتبه فليتامل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كلمة منه ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المنساق منها الى الاذهان الخالية
ويؤيده ما روي عن الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته
وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في شمول العام لنفس الحكم تامل
مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله ع والاشياء كلها على هذا وتخصيص العام الثاني ليس باولى من
تخصيص العام الاول ايضا للمتبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر من الرواية ان
ان كل شيء له نوعان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الآخر بالحرمة فهو يعني مصداقه لك حلال وان لم تعلم بانه من افراد
الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعني ان هذا يعني ان هذا المعنون حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من
المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي القريب المجهول اطلاقه على الفرد في اصطلاح النحاة لا ما يمكن فرضه
من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكل المعتبر في الكلام ملحوظ في عنوان الحكم من الصفات المكثرة لم يقع هذا الوجه التشكيك
في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه حرام اذ المأكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في
الشرع وكلامنا بل هو اما اللحم او المذكى منه وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان هذا اللحم
هو حلال وما هو حرام وكل الكلام ليس في اكل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكذا لحم الحمير فان لحم الدواب
ليس عنوان الحكم حتى يجعل له فردان او افراد وكلامنا في معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله ع فهو لك حلال
المصداق الاولى والمجهول المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه واشتمله ما شمله الفهم في الرواية والحصر وما ذكرنا يظهر الكلام في
التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلي المتصور في التتن ان جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث فصدق الشرب عليه
اولا متم وتصوير مطلق استعمال الخبيث ايضا ثم فلم يرد هذا الكلي بين الكليين فيبقى اندراجه تحت احدهما بنفس الحكم الشرعي ومقتضى
الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر فيه ايضا جهالة الحكم
كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل في شبهة الموضوع ايضا اصالة البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين وحجة
ما احتج القائل بوجوب التوقف ايضا بالآيات والاخبار اما الآيات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة وامثالهما واما الاخبار فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال في جملتها ما لكم والقياس
انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه وفي الحسن
عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله
حقه وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن الطيار انه عرض على ابي عبد الله ع بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف
واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا

حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان الميتة من حيث انه مأكول له فرد مأكول منه حلال ومنه حرام فهو لك حلال حتى

عنكم فيه العمى ويعرفونكم

عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه او نحوها مما
واستدلوا ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة قال النبي ص فيما رواه في الكافي عن عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
وتقريب الاستدلال ان من الاشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم
بلوغ دليله الينا او للاجمال والاشتباه في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها
اي بجميعها ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزما للاخبار المعصوم او للعادي بذلك والمراد بعض افراد المشابهة ان لم يحل الشبهات
على العموم ونحو ذلك من الاخبار الدالة على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة اما الادلة العقلية بوجهها اذ نحن ايضا نكف عن حكم
ما لا نعلم حكمه بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص خصوصا وعموما لا من حيث هو بالخصوص فنحن لا نحكم فيما
لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت
بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلنا ولا مانع من ان نتبع تلك الاخبار لو ظهر لنا ان مرادهم عليهم
السلام من ذلك المنع عن العمل بالقياس ونظائره ولتطويل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر
الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان
المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة
السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد والتاويل فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص
هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فيطرح ادلتكم او يؤول ولو فرض المساواة
لتساوي الامر في الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه النصان فيجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالثا ان
دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل الظاهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول
باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها
ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخير والورع عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام النهي والزجر
الصريح في الحرمة ورابعا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يشمئز منه الاذهان المستقيمة بخلاف ما لو حمل على ظواهر
ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة
بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة حيث ورد في لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في
العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الآتية في حكم الاحتياط وكذا حملها على التقية لاختلاف العامة في المسألة وخامسا نقول
ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها او الى اجماعهم او كتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البراءة
الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادسا انه يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع على ما صدر عنهم في حكم من الاباحة
واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام ولا ذا وقع في
الحرام واذا وقع الواقع فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول او ان من ارتكب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق

فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة لو استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع
في مطلق المشتبه وكلما استدل عليه لايجديها ولا يفيد ذلك ازيد من الكراهة كالنهي عن العرف لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان
لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات المواخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا
نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص
واما من حيث العموم فانه من جملة ما لا يعلم حكمه فحكم الواضح البين وهو الحلية سيما فيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيه مضرة
ولو فرض فيه مضرة كالمضر لا تعلمها فارتكابهما من جهة الاعتماد على حضرة الشارع لعله ترياق لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول
من القول باستحباب الاجتناب عن ما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذلك الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان
فلكل جهتان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم واما ثالثا فالقول بان هذا الحديث
يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول بان اكل الفاكهة الغير المنصوص حرام لهذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول
بان اكل الفاكهة الغير المنصوص حرام لهذا الحديث واكل مال العاشر الذي معيشته من العشور حلال اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب
بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل ما مر من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم وحمل هذه على
نفس الحكم كما ترى فكما يرد هذه الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايضا واما رابعا فعلى فرض دلالتها على الحرمة نحملها على الاستحباب كما
هو في الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايضا هو وط سياقها ايضا لكون ما ذكرنا من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان
مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر الامام عليه السلام فيها اولا من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ
معللا بان المجمع عليه والمجمع عليه لا ريب فيه ثم قال انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد
علمه الى الله ورسوله ثم قال رسول الله حلال بين الى اخر ما ذكرنا وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع
عليه بانه لا ريب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك
الشبهة قلت استدلال الامام عليه السلام بكلامه في هذا المقام ابداء لحكمة وجه المنع عن اتباع الامر المشكل فانه وجه منع رسول الله عن الشبهة
فاذا كان الوقوع في الحرام ممنوعا
انما كان الوقوع في الحرام الجاهل مقتضاء المنع مع معلومية الحق المجمع عليه وثبوت الحجية فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها
فيكون هذا حراما وان لم يوجبه المقام بذلك المقام فلا بد ان نقول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وانما
العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات في قوله تطرق الشاذ النادر وفيما نحن فيه فنحن ايضا نقول
بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما تكافأ فيه الاحتمالان او الامارتان بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه السلام بذلك واما خامسا
فلان الظاهر من بعض الروايات انه للعقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن
الحسن عليه السلام انه قال في جملة حديث ان في حلالها حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا
كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم يكن اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب يسير هذا الكلام فيما لا نص فيه واما
الكلام فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل بايهما اراد ويجيء الكلام فيه في باب
التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في الجملة ونقول هنا الظاهر انه لا خلاف في اصالة البراءة فيها والاخباريون

ايضا والفقهاء

ايضا والفقهاء والاصوليين في ذلك وحملوا الادلة الدالة على اصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع كحديث التثليث
وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظاهر انه لا اشكال في
ان الاصل في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها وظاهر الاخباريين دخولها في الحلال البين فيقتصر حديث التثليث
وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم ان الاخبار الدالة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها العمومات
المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام
فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه ويتحقق بعضها ايضا ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه احدها مجرد تساوي احتمال
مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال والحرام اختلاط امتزاج وتركيب لا امتياز ان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن
واللدبس والثالث ان يحصل العلم بالكثرة في هذا الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا يعلم انه هل هو محرم وهو على قسمين
الاول ان الامور المردد فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة
بمعنى تعسر الاحاطة او تعذرها والخلاف في حرمة القسم الثاني كانه لا خلاف في حليته غير القسم الاول من القسم الثالث واما هو
فاختلفوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابها ايضا او ايجاب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان
الحكم بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالاناءين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين
اللذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفا يجب امتثالها
ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن
متحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام او النجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال
المحصور فحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كل مكلف يعمل بنفسه وان ليس فليس وفي ذلك كرواحدي المحرم في الثوب المشترك وبان
الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى تشملها ادلة الاصل لان حرمة احدها او نجاسته يقينية فيجب امتثالها يقينا العموم الحمول
اشرو غيره اقول الاقوى فيه ايضا اصالة البراءة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا
حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال
ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول
الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مشتبها والحرام الواقعي اوان يقدر ما فان قلنا ان اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب
الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم
بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلنا ولا نقول به اذ لا دليل على ان ارتكاب الحرام الواقعي المتيقن حرام فتحصيل اليقين
بارتكاب الحرام ايضا حرام وتحريمه من هذه الجهة فارتكاب الفرد الاخير الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين
بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين ثم ثبوت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع وترتب عليها
عليها اثارها وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتامل وكيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام بعموم
الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم

صحيح
حرمته ونجاسته ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان اتصاف الاشياء بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف
وان كان المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيه ايضا يقيني والتمسك
بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع اثارهما بحيث يصير قاعدة كلية متبعة للحكم مطرد الا ان معنى ذلك
الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي تنجس بعضه ولم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها والحرج على من
لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس لتطهير عضو منه اذا اتفق مباشرته عسر وحرج كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين
تطهير
بحيث حمام
الذين احدهما نجس كالواحتاج الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة
وكذا الكلام في اضطرار اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما قد يتمسك بذلك في مثل
طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تاسيس الحكم ودفع لا رفع لحكم الثابت وبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة
الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والحرج انما يعارض الحكم العام لو قاوم فان الاخبار الواردة في الحديد لا يقاوم تلك الادلة
احدها نفي الحرج والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة ايضا يوجب جواز الحكم مدار لزومها ما لم يستلزم
الحرام الاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلا ولا يوجب ذلك ترتب جميع اثاره فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لرفع
الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع
المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه ان الكلام ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم
بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستوعبهما وما ذكره من حكم بطهارة المتيقن في الثوب المشترك
بحر عنه المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما ان المشتبه المحصورة ليست بمختلطة فيما لا نعلم انه فيعلم جوابه مما مر لان
او بحاسته يقينية ح
كون حرمة احدها يقينية يعني اتصافه في نفس الامر بالحكم الموجب للحرمة او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة
مضافا الى المكلف لم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء من
العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلم قال سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم
انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه
وصحيحة معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله عليه السلم اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت
احدهما عليهما السلم عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان
فلا باس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله وغيرها والحاصل المذكورة هو
صح
يدل عليه ايضا ما ورد في حكم ما يختلط بالحرام باخراج الخمس وحلاله وهذا كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار العامة الدالة على
حلال
عدم المؤاخذة بدون العلم والمفيدة للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى
يعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة ووجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل خرج جوائز الظالم
والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان يقال قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية تقتضي
الحل خرجنا عن مقتضاها في الاناءين المشتبهين والوطي في المشتبهة بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص في المشتبه بمحرم

الدم ونحوها

الدم ونحوها بالدليل ويبقى الباقي تحت الاصل مع انك عرفت بطلان كون مقدمة الواجب بمنع الوجوب ثم ان هيهنا قولا آخر
وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ
الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن رضا عن اخيه ابي الحسن الثالث عليه السلم حيث سئل يحيى بن اكثم عن
مسائل فسأل عنها اخاه عليه السلم فاجابه وكان من جملة تلك المسائل انه سئل عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو على شاة
منها فلما بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا
فاجابه ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف
الاخر ثم يفرق النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم
على الاستحباب لعدم معاوضتها العمومات والخصوصات المتقدمة او يعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما يعمل بالاجتناب في الاناءين
المشتبهين بالدليل الخاص بر قال العلامة المجلسي طاب ثراه في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام
يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز
عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه الى ان يبقى مقدار الحرام فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام واشباه ذلك
بحل
وقيل لو الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال بالحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا
ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر الموارد والاحوط الاجتناب عن الجميع في المحصور
والتفصيل الكلام فيه مقام الاخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين انهم لا يعتبرون فيما لا نص فيه وقالوا التوقف
وهو المشهور والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذا المذهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام
اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على تثليث الشبهات
والاخبار التثليث على حكم الشبهة على الظ وان كان حلالا في الواقع بتقريب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة الحكم من حيث هي والقائل
بها واقعا نظر الى ان الحكم فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفها بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بين موارده ما
ترك لاجل
وقال بعض المتأخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم آخر من الاحكام الخمسة والاحتياط فعل ما عدى عبارة عن ترك الامر المحتمل ارتكاب
للوجوب ما عدى الحرمة كما يعطيه موارد التوقف والاحتياط
الامر المحتمل للحرمة وحكم آخر من الاحكام الخمسة الاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى وغفل اقول المراد بالتوقف
السكوت عن الفتوى في الحكم في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد
ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين اما عن قول المجتهدين
فبان يحملها على التوقف على ان الظ في الحكم الواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان الظ اخبار التوقف ايضا المنع عن
العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكلف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي في الحكم باصالة البراءة
من جهة انها مجهولة الحكم بالعموم لما مر من الادلة المختار واما عن قول الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث
الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ بالاحتمال الضرر او ما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر
منه في العرف والشرع بل هو الظ من اهل اللغة وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره لا وجه له فالظ ان كل من اوجب الاحتياط يوجب

الحكمة انما عند الحكيم كما منه ذلك الاعيان
فلا عيبا وان اتصف بالاتها من جهة تلك
الحكم بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم
والجهل ولكن اتصافها بها من جهة ملاحظة
اضافة فعل ٣ ٤٣ ٢

والجواب عن الخبر بما في القرعة عند اشكال فيما
نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص
الرواية بحملها ٣

بوجوب التوقف م

التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما وان القائل بوجوب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي قال

في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم عليهم السلم ثم

ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وقال الباب فيه مواضع والة على ما ظنا في نفول المجتهدين والموجبين للاحتياط كلاهما

متفقون على الحكم الخاص بالواقعة ويزاعهم في ان الحكم العام هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط واما ما توهم ان المراد من التوقف

الاحتياط م

التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والحذر عما لا يحتمل الفرد

او يكون اقل ضررا الا بان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل انه يجعل التوقف والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل

فظهر ان ما ذكر من الآيات والاخبار الدالة على التوقف بيان لجزء مطلب المحتاطين وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم بالا ...

البراءة واما ادلتهم على الوجوب الاحتياط فها انا اذكر الكلام في الاحتياط ويعلم ادلتهم في تضاعيفه فاقول قال المحقق في المعارج

العمل بالاحتياط ٢ ليس واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك ولغ الكلب في الاناء فقد يجنس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من ج

وفيما على الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال

اللذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين وكلا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا نعمل بمثله في

مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب

عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم دلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان

العمل بالاصل اولى وح لا نسلم اشتغال الذمة مطلقا الذمة مطلقا بل انما اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد

الامرين ويمكن ان يق قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان نوخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة

ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما

لا نص فيه وشبهة الموضوع للعقل والنقل وستعرف فيما تعارض النصان فيه فالقول بوجوب الاحتياط لا يحتاج سنخه الى

البيان ولعل القول به مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين القول عليه وجوبا كالسيد ره وغيره فهو في غير ما لا

نص فيه وشبهة الموضوع بل هو مما ثبت اشتغال الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مطاويها ولاحظ الانتصار والمسائل

معنى

الناصرية وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المراد

من اشتغال الذمة فاقول لا ريب انه الا مرية بل المتعين ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد من حصول اليقين بو ... او الظن القائم مقامه بلا

استصحاب فقولهم عليهم السلم لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والمراد بالاشتغال الاشتغال المعلوم كذلك والواقع والمزيل انه لا بد ان يكون

كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي

بانه هو الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر جامعة فان الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية ولكن

التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا فح نتبع ظاهر اللفظ بعد التسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك

بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا

او فصار م

في مباحث الاخبار الى ان طريق مكالمة الشارع هو طريق العرف فانهم يكتفون في ... المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب

انفسهم هل

غير ان م وصار آخر ولاء وجب سوقا الآخرون مع اشتغال الذمة بكون العمل بالاحتياط م

انفسهم هل فهم المراد الواقعي النفس الامري او شيئا آخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل او اعادة الكلام في فهمهم انفسهم عما يكون

فيه ذلك المحذور مع انهم عليهم السلم كثيرا ما راوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا اين تذهبون ليس كذلك

كذا هو وهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهمهم المراد والظن به انفسهم فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم

بما فهموه لهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل قوله ع صلوا كما رايتموني اصلي او امكنهم معرفة انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات

المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يق انا ايضا مشتركون معهم في ذلك

للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل العدم واصل

بري

البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا رايناه ان الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي

يفيد التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا ما نعلم الظن الاجتهادي وهو في عدم الوجوب

لم

ح واما فيما لم يتعارض فيه نصان لعدم بلوغ نص فيه الينا كما نشك في مدخلية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال

القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة ونشك في مدخلية تركها فيها فنقول ان الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة

والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من ادلة الوجوب الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا

ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمتنا بتحصيل انه كل من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي

ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال ركيك لا يذهب اليه الا من لم يستقم كما حققناه سابقا في مباحث الا

خبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة وانما الكلام في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة

الادلة على الاصل مع ان تحصيل اليقين في الصلوة من جهة قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هي الصلوة النفس الامرية

لاشتمال الصلوة على مسائل الخلافية لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشرنا اليه ثم وبعضها قطعي فليس جميعها بقطعي فالقول

بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما نشك فيه من

جهة تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة

بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم عليهم السلم لا ينقض

اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في آخر الى غير ذلك مما لا يحصى

واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين به الا بالسبع غير

حل

الا بالسبع وغيره انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد الامرين او باقلها لانه هو المتيقن الثبوت والجمع على ثبوته ولم

يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح

احدهما على الآخر فنقول مقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو لم يكن وهو

ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحد الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي

لايجاب السبع فان التطهير تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم المتعارضين فيهما التخيير وجعلنا اختيار الاول فح

نقول الاصل براءة الذمة عن وجوب التطهير الا بما تيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والآخر منفي بالاصل ولو كان استصحاب

النجاسة تؤيد العمل بالسبع وهذا هو مراد المحقق لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون
المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الا
جتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما ان مقتضى التخيير ملاحظة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل
على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين فمقول الاستصحاب وقولهم
لا ينقض اليقين الا بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج ما ثبت كونه غاية لها في نفس الامر لا انها ثابتة
حتى يثبت الغاية ما هو ثابت في نفس الامر لما لكن نقول قد ثبت الغاية بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء
بالاقل وبسبب اختلاف الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير مثبتا
لاثبات حكم شرعي كما يقال ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية
لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يقال ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع وهذا غفلة
اذ المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين في المذي قد تعارضتا في انه ناقض للوضوء
ام لا واصالة البراءة اوجبت عدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديدة وعدم ترجيح احد الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم
والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت الغاية
الواقع فاذا فرضنا الموضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي اذا ظهر مسبوقيته بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتين
فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم فيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة
وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع ولكن استصحاب براءة الذمة عن التكليف بالسبع مع تكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء
بالاقل ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما فسره التفتازاني قال في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال
التفتازاني كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى
انه جوز للمفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه اقول والوجه في ذلك ان اصالة عدم انتقال
المال الى المفقود ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل آخر فالاصل مراد المحقق انه لا يمكن
التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير لانه لم يثبت الا باحد الامرين او بالاقل نجاسته نعم يمكن ان يتمسك بما هو موافق لترجيح السبع
من جهة الاستصحاب على انه جبر بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود
ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قل هناك تعارض دليلان ولا مرجح لاحدهما والترجيح للمتأخر نعم يا حقيقنا انه لا نزاع
في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضوع الاشتغال وعدم الاشتغال فالنزاع لفظي نعم هيهنا
كلام آخر وهو ما ذكره المحقق الخوانساري ره في شرح الدروس من بعد ما اختار هو انه ما اخترنا من جواز التمسك بالاصل وعدم
وجوب الاحتياط في ماهية العبادات انضم قال في مسئلة استعمال الماء المشتبه بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي بان
اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة معه ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي ثبت بالدليل
وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالماء الطاهر وبعدم التطهير بالمياه النجسة اليقينية او المظنونة على وجه وهذا ليس
(مما سلنا)

مما سلنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه طاهر بالوجه الذي قررنا انه لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك
الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة وكذا قيل لو قال الآمر ان الامر
الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون هذا كذا ليحصل اليقين
او الظن بحصوله انتهى ما اردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة آخر ايضا ويمكن ان يكون
مراده رحمه الله بما استثناه بقوله نعم اه مثل الامر بقضاء الفائتة المنسية المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف
في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى او العكس او غير ذلك مثل ما نشير اليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او
الظهر او الجمعة واقول وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل
المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل
العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالها ان الاجماع وقع
على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما
مجتمعين يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير
ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا
بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط
وترك العمل بالظن الاجتهادي في اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد
عندنا بين امور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يخفى ح ان قولهم
فلا يبعد القول بالوجوب بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وانى يمكن اثباته وحكاية التكليف
بثلث صلوة فيمن فاته احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخاص لا لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالجميع ولذلك اقتصر
المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة اشتمال التكليف المجهول ومقدمة
المقدمة التي هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما (لو لم يكن النص صح)
على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد مع عموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول المذكور لما اشتهر والانه
تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائت
النفس الامري حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم جهالة المأمور به توجب استحالة طلبه ولكن تأخير البيان عن وقت الحاجة
دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المنسية مع جهالتها وتأخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور
وذلك نظير حمل المفرد المحلى في مثل قوله تعالى احل الله البيع على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل
الامر بقضاء الفائت على كل الخمس وكذا النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اثباتا بالاحتياط واشتراطها للافراد المتعددة
لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء آخر يرد عليه انه لم يتوجه اليه خطاب حتى يجري فيه ما ذكر
ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك ايضا فالى ان اخراج كلام الحكيم عن اللغوية والاغراء بالقبيح

كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير لا يكون تأخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقروء
مثلا مع علم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذا الكلام في الفريضة المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بعينها مع
ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين
في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن هنا مع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو ويجزم بالمطابقة في عدد
الركعة لا يكفي في الاتيان به بجميع المخالفة في الجهر والاخفات وكما ان عدد الركعات دخيل في الماهية فالنية والجهر والاخفات
ايضا كذلك ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب ووجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر فيكفي الظن مع تعذر العلم وهو انما يتم في
الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة في العدد اقرب اليها من المخالفة وبه فعرفت غاية ذلك ان ذلك اقرب البدلين و
مطلوبك اثبات وجوب الاتيان بقضاء الفائت لا بدله لم مرادنا من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة بالاصل الفائت المعلوم
مع تذكره فانه مما لا يتصور عند [illegible] بل المراد من البدلية هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائتة في العدد فيما بين
الخمس بدل عن القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احدى الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب من الاخر
والارجح لكن لم يثبت وجوب البدل عن القضاء وما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي
عن الهيئة المعلومة المجهولة في حكم قطع ولكن النص ورد هناك بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة وقد
بينا الحال فيها واما الكلام في مثل التكفير فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيها الا اجتناب
عن الجميع للاصل ولقوله عم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة فيما شك في كونه
مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالشعر المجزوز والشعر المنفصل من غير المأكول كالعظم المردد بين كونه من البعير او الفيل وكذا الكلام في
صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب الاستقبال حيث لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر من ذلك ضعف الاستدلال
بانه مكلف بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب ثم ان استدلال المشهور على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها
معارضة بنصوص صحيحة يدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر و
الجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذا القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارتان او اختلف الامة فيها على قولين
لان مقتضى تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما
المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا اليه سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر
فالمكلف المحتاط وان كان خرج بذلك عن تبعة ترك الواجب الحتمي لاتيانه بهما جميعا لكنه يقع عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزما
ولا ريب ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت
فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايضا قلت التشريع المحرم انما هو ادخال
ما ليس من الدين او شك انه منه فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه والاتيان مجتمعا باعتقاد
انها احد افراد المامور به وان التكليف مردد بين كل منهما منفردا وكليهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان بهما
من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي ثبت التخيير فيهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل

جوازه ولكنه

الرجحان

جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات مثل ذلك فان العبادة مشروطة به ومبنى ذلك هو ان المكلف به هو احدهما بالتخيير لكنه اذا فعل احدهما
لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان
يحصل له تلك المصلحة مع اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد
من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة تذهب السيئة فيفعله احتياطا بهذا القصد وهو حسن
ويشمله عموم مثل قوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان كما يجيء بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله
الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل
على وجوبه بل والنص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد في قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين
النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند من يكتفي بالنية المترددة فيها وكذا الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن شك
في الحدث قال الشهيد ره وطريق الاحتياط لا يحصل بمجرد الفعل في مسائل الاحداث او الشك في الطهارات بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني
ثم الفعل لان الفعل مع النية المشكوك فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى هذا ولقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا
اذ لعله من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكر الشهيد ره في الذكرى كلاما لا بأس بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر
بين متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا
ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان
يقال بشرعيته لوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي صلعم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات
استبرأ لدينه وعرضه وقوله عم للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين وللذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق عم في الخبر
السابق انظروا الى عبدي يقضي ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة
وتاخذ بالحائطة لدينك وربما يتخيل المنع لوجوه منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر يريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح
باب الاحتياط يؤدي الى العسر وقول النبي صلعم بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي عبد الله عم ما اعاد الصلوة فقيه يحتال
ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تعالى ارأيت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي صلعم الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن
شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فانه غاية التجويز ولقد قال ابو عبد الله عم ولئن كان [illegible] كاملا
ها انا نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا وما داناه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا
منها قضاء واداء والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه ره اقول وللنظر في اكثر ادلة الطرفين
مجال واسع يظهر لمن تاملها ولكن ما ذكره الشهيد ره مع ما تحقق في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة
المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين عم لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت و
[illegible] ولا اثر هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط وهو الغالب الوقوع في اكثر الناس فمن
خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو

ما دام وقته باقيا والشك في عدد الركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلوة ٤ ٤٣٣

في صورة الاحتمالات

اوفي النفس من الهلاك في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك الحرم وكل ليس باحتياط فكلما دل عليه الدليل واقتضاه
فليس باحتياط فمثل الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة واشباه ذلك لا حكم وجوب
الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل اللاحق فاحتمالهما فالظاهر من
حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب ذلك فيهما لذلك او لاجل التساوي الطرفين واصالة البراءة مع ان الشارع نفى حكم الله
كورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة لكن مع ملاحظة
جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها في هذه المسئلة وقد الحقنا فيه
الشهيد ره فانه ذكر في القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه النص ايضا فقد ذكر بذلك
في قاعدة نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال في اخر القواعد اما ستارة الخنثى كا
لمرئة وجعلها بين ابراء الرجل والمرئة فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب بما امكن في محترم
العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره تم وهذا الباب مطرد شايع في الفقه يجري في المسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى
فترهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها وفيما لك لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي مكلفة جزما لكنها لا يعلم ان
تكليفها تكليف الرجل او المرئة فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في الذكرى يحرم على الخنثى
وقال في المدارك نعم يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل نعم اخذا بالاحتياط
لبسه اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست رجلا على اليقين وكذلك في مسئلة الستر قال في الذكرى الاقرب
الحاق الخنثى بالمرئة فيجب الستر اخذا بالمبرئ للذمة وهكذا مقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف
وخالف في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر والاخفات فقال الخنثى تتخير في الجهر والاخفات وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى
اذا لم يسمع الاجانب من يحرم سماعه واما ما ذكروه من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين حملا
لعدم حصول الامتثال الا بذلك مع ان الاكثر اعتبروا علامات كيش الذكر فيهم للرواية الواردة في فعلهم يوم بدر في موارات من كان
منهم كذلك فيه انه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه
نعم ثبت بالاجماع على وجوب افادة تمييز بملاحظة الذكر ايضا مع اسقاط فضل تعيين الامتثال فالوجوب على الجميع كما اشرنا سابقا
وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه في الذكرى وقال انه يحلها الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة جرت في جميع ما
اختلف فيه من الاحكام فيستغني عن الاجتهاد فقهاء الاسلام اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والاشكال في
الامر لكن ما ذكره ره اضعف فان التمسك بالقرعة في موضع الحكم بعدما ثبت تعلق الحكم به مطرح لعموم الحديث الوارد فيها من انها لكل
امر مشكل حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى الجهات للتحير واما استنباط الفتاوي والاحكام بالقرعة
فهو ما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو ره في القواعد فانه بعد ذكر مقامات مما يجري فيه القرعة مثل ائمة الصلوة
عند الاستواء في المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والموتى في الصلوة والدفن مع الاستواء في الافضلية وعدمها وبين
الزوجين في القسم الاول مع استوائهم في الورع وفي المزاحمة في الدعاوي والدروس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا يستعمل في العبادات
غير ما ذكرناه ولا في الفتاوي والاحكام المشتبهة اجماعا واقول ما ذكره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات ينافي ما نقلنا عن ابن

طاوس رحمه الله

طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قولهم دع ما يريبك الى ما لا يريبك
فيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول به في الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط
الشهيد ره
سيما اذا كان حاصلا من الجمع بين المذاهب كما اشار اليه في القواعد وصار شاقا على المكلف وتحمل هذه الكلفة على عباد الله محل الريبة والخوف
عن المواخذة مع ان ملة النبي صلى الله عليه وآله سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية مطلوبة على المسئلة كما نبه عليه كلام المحقق
السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما يرد الامر فيه بما يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجهان
مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط مع قطع النظر
عن عدم التمكن مما هو مطلوب في الواقع من الجهات الاخر ايضا وصيرورة بعض اجزائها الركنية قطعيا لا يوجب قطعيته فضلا كما مر ذكره
مرارا هذا مع انا نعلم او نحن من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى
لنا ريبة حتى ندعها الى ما لا يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان الحكم فيهما التخيير او الا بالحمل و
الرجوع الى الاصل البراءة لتساقطهما فلا ريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط
التي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه يمكن ان يحمل دلالة الرواية على المطلوب بان يقال الريب هنا
بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من الامر والاسم الريبة
بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه لان ارادنا التشكيك
فان المناسب للحمل على الاصل او التخيير انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة
ان لا تفعل ما يحدث الشك يعني انه يبدل يقين عدم حصول المامور به بالشك في حصوله بعيد مع انه يلزم ح التفكيك بين القرينتين
فانه يصير ح معنى قوله ع الى ما يريبك الى ما لا يوجب معه شك في حصول الامتثال وانحصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال وانما
قلنا ذلك لان الشك انما يكون ستره وحدوثه اذا ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود بالذات ليس
ابقاء عدم ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصح فالظاهر ان مراده ع هو ترك ما يوجب التهمة
ويرفع الطهارة الذيل ونظافة الساحة وحلاقة التهمة على مذهب سلك سبيل الاحتياط بعيد هذا كله مع ان الظاهر انه كان الاجتناب عن الشكوك
فيه الى المتيقن فهو اذا يشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة
الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على
الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصالة البراءة فنحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين انه قال لكميل بن زياد اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التعليق بمشية المخاطب غاية الامر الاستحباب
فان الظاهر ان المراد حصر الاخ في الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني هو هو كما ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعامل ما هو مصلحة يكون
في طبيعة الاحتياج الى الامر فكذلك الدين يكون دينك ولا مانع له من جهة الشارع من اخذ ما هو حائطة له او يستحب ان تاخذ بما هو الحائطة
لدينك ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص
ويقبل الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي ح وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب

الحمرة التي فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب اليّ ارى
لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظاهر ان الحمرة المشكوك
فيها هي المرددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق الا انه يحتمل على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس
بحيث لا يبقى ضوءها في الجبال والحيطان ونحوها ولا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل
اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على الظاهر لصحة اطلاق اشتغال الذمة فان الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم الشريف بالوقت الشاك في
تحقق كونه مكلفا بالفعل فيصح انه لو فعل الصلوة فلا يبرح ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز
في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر مع علم الامر بفقد الشرط ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا يدل الا على الاستحباب كما لا يخفى مع ما لا
يخفى على الاحفظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين
اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا
سالني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسالوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان
ذلك لا ينافي ما هو العمل بالاصل اذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما ان الان لا
يمكننا الحكم باصالة البراءة حتى نتفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة اذ هم ايضا كثيرا ما ظاهرهم ان للشيء حكما بالاجمال فلم يعرفوه بالتفصيل و
عرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوعه مثل مسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما يبين هذا المقصد
في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك المبحث بطلان قول من قال بوجوب الفحص مطلقا واما ما قيل في الجواب من ان ذلك
ما ثبت فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل له فردان والمطلوب فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك محل الخلاف في وجوب الاتيان
بما يحصل اليقين ببراءة الذمة فقد عرفت بطلانه بالاتيان بكل منهما عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت كلام المحقق ونقل الاقوال الثلثة
كما ترى ومنها ما رواه ابن جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سالت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران
او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا
مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان
فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف
اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفيه بعد تسليم السند انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او
براءة الذمة عن التكليف من جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء في اخر الكتاب انشاء الله بل ببعض اخبار التوقف الدالة على الاخذ
باحدهما من باب التسليم مع ان غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطها فيرجع الى اصل البراءة ايضا فالاولى حمل الرواية
على ما يظاهرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلام قال سالته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة ا
هي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت
باي الجهالتين اعذر بجهالته انه يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه

ذلك وذلك

ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث
فظهر من التعليل جواز ترك الاحتياط مع امكان تحصيل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون **تنبيه** لا اشكال
في جواز اعمال اصل البراءة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المفسدة بل العقل يحكم بالاباحة لما مر واما بعد بعث النبي وبسط
الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم يبلغ عقولهم الى مضارها منهيا عنها وكثيرا من الامور التي لم يبلغ عقولهم الى
منافعها وحصول الضرر في تركها مامورا بها ففيما لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبراءة ثم تبين هذه البحث الى
زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك ولانه يوجب انطواء باب الشريعة في غير الضروريات
لو بني الامر عليه ولم يثبت لاعمال اصل البراءة شرط غير ذلك ولكن بعض المتأخرين ذكر هنا لجواز العمل باصل البراءة واصالة النفي
واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها محررا كلامه بما لا يحتاج اليه او لا يمكن توجيهه ويطول الكلام بنقله
الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في الاناءين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم
عن احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر
وجوب الاجتناب عن الاخر او يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة
والثاني ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان قفصا لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهرب
دابته فان التمسك بالاصل يوجب تضرر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون الواقع بقوله لا ضرر
ولا ضرار ان كان يشمل ما نحن فيه فلا يدل للمفتي التوقف ولصاحب الواقعة والصلح **والثالث** ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل
المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البراءة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض
كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا
اذا شك في اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج عليه
وذلك غير مخالف للعقل والنقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجبت وقوعه في هذا التوهم فكلها غير منطبقة
على مدعاه اما الاول فلان الدليل قام على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما دليل عليه المخصص
كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فالدليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب
عن الباقي بجامع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر فيما حصل الماء تدريجا والاتصال بمقدار في الغدير
بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح نقول ان التمسك باصالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب
على الاقامة لمعارضته باستصحاب طهارة الماء الملاقي ولو فرض عمل يلزم حكما كما لو اراد بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام ا
التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير به كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب رفع وجوب
الاجتناب عنه يثبت وجوب التوضي به فلا يجوز التيمم واما الثالث ففيه ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الا
الى المعلوم بالنسبة الى مجموع ذلك الحادث بعينه فيقال الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان ذلك
الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم
تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين المتحققين في الخارج الذين لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فنسبة التقدم والتاخر

حقيقة الامر من جهة علمهم كونهم مجاورين
في صدر بعث النبي صلى الله عليه وآله مستمرين في صحبته
يترددون في كون ذلك باقيا على الحالة
الاولى او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل ح بالاباحة
جزما لخوف الضرر والاصل العدم والسؤال
ثم اذا لم يبلغهم م ح

بل نقول ان من يوجب الاجتناب عن احد الثلثة في الكر
التدريجي الحصول ملاقيا للنجاسة الاصل عدم م ح

فى الوجه اليهما متساوية فلا يكون التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الاخر وهذا هو الوجه فى عدم الجواز نعم يمكن ان يقى اذا استعمل من
ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك فى ان الكراتية مقدمة ام وقوع النجاسة وانما الاستعمال هل كان بعد النجاسة او قبلها فيمكن ان يتمسك باصالة
عدم تقدم احد الحادثين على الاخرين بل ان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة
الى ان يحصل العلم بها فنظن ببقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله فى زمان نظن ببقاء عدم النجاسة
وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثانى ففيه ان نفى الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك
باصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا اشكال فى عدم الجواز
وان ثبت عدمه فلا اشكال فى الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل لما ذكرنا والمشهور دخول امثال ذلك تحت قاعدة
الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قولهم لا ضرر ولا ضرار لذلك فموضع قوى فيه فهم فقه الحديث فنقول لا ريب انه ليس باقيا
على حقيقته يقينا لوجود الضرر فى الاسلام فى غاية الكثرة فاما المراد من النفى النهى يعنى يحرم الضرر والضرار والمراد ان المنفى هو الضرر
الخالى عن الجبران فالقصاص ضرر لكنه مع الجبران المسوقية بقتل النفس عدوانا وكذا مقاصة الحق والغرامة من الغاصب بل يمكن
ان يقى انها ليست بضرر فان قلنا ان المراد به النهى فلا دلالة فيها على الضمان فى المذكورات لان غاية العقاب على فعل الاضرار اما
الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايضا لان
معنى الرواية ح انه لم يجز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكلما حصل فيه الشارع تقييده جبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر
حصل من فعل المكلف وان لم يرخص الشارع فيه جبران فضلا عن تقد الجبران اذ ليس معنى الخبر انه لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف
على اى نحو كان بلا جبران بل جعل الشرع لكل ضرر جبرانا وان فعل المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران يتعلق بمال الضار وغيرها اضرار
نحو ذلك ففى كلتا الصورتين يجوز اجراء اصل البراءة فى عدم الضمان بل وعدم التعذير ايضا ويندرج فى ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت
خيار الغبن فيقى لزوم البيع وعدم ثبوت الخيار للبايع وعدم رد المشترى ضرر بالبايع ورفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن
لا يجرى ذلك فى مثل الامثلة المذكورة فيقى يجب تداركه من بيت المال والا لزم الضرر فتعين التدارك من مال المتلف يحتاج الى
الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خروج عن الاستدلال بنفى الضرر ثم روى البرنطى فى الصحيح عن حماد عن المعلى بن خنيس عن
الصبح قال من اخرج طريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو عن الحلبى وقال البعض الافاضل فى صورة كون الاضرار ظاهرا الظاهر مع ملاحظة
قولهم لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والتزام المضار للحكم براءة اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المستضر بعضه ليقين البراءة لاحتمال
الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية ففيه ما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عما
نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لان الحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال الفقهاء فى كثير من المواضع يفيد ان
المراد من الرواية عدم الضرار اصلا بعبادة ايضا كما يظهر من استدلالهم فى احكامهم ح المرضى ان فى الزكوة بنفى الضرر بخيار الغبن فى
البيع فان الله لو جعل البيع لازما فيلزم منه الاضرار على احد وهو من الاضرار على بعضهم بعضا ايضا فيكون معنى الرواية
لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية فهو الاظهر بالنسبة الى الرواية بالنسبة الى
العقل دعوى الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفى العسر والحرج فاذا انجر الكلام الى هنا فلا باس ان نشرع فى هذا المقال ونبين حليته

الحال فان كلامهم

الحال فان كلامهم غير بالغ وغير بيانه ولم نقف فى مقالاتهم شيئا فى توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه فى غاية الاشكال ومظاير الاجمال فنقول
قد تداول العلماء الاستدلال بنفى العسر والحرج ونفى الضرر فى الموارد الكثيرة غاية الكثرة وبعضها صريح فى العموم واما خبر الضرر
فقد ذكر فى التذكرة قولهم لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اكثرها فى حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه
الكافى والتهذيب فى الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق فى حايط الرجل من الانصار وكان
منزل الانصارى بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصارى ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما تأبى جاء الانصارى الى
النبى فشكى فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصارى وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما
ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن لما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك فى الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص
للانصارى اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيها قيد فى الاسلام وروى عقبة بن خالد عن الصادق ع
قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطى قد تقدمت ومعنى العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى
الضرر هو ما قابل الانتفاع ويجيى الكلام فى تفاوت معنى لفظ الضرر فالعسر المنفى عن فعل الله تعالى مثل رخصة العفو فى الصلوة
والافطار فى الصوم للمريض ومشقة فعل العباد كتكليف الوالدين ولدهما باخراجهما ثم ان تلك المذكورات اما يرد على تكاليف الثابت
نوعها كما ذكرنا او على نفس التكليف فيفسر ايضا كعدم نجاسة الحديد ثم ان ههنا اشكالا من وجوه الاول ان نفى المذكورات للاموات
يعنى ان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصوم فى الصيف الحار والجهاد الاكبر الذى هو مجاهدة النفس
وتخليتها عن الرذايل وتحليتها بالفضايل ودفع الشكوك والشبهات والتولى عن اديان الاباء والامهات الثانى هل المذكورات
حقيقة ويحمل على المعنى العرفى او اللغوى الثالث انها مثل البراءة واصل العدم وغيرها فلا يعارض بها الدليل او هى من الادلة وعلى الثانى
فهل يخصص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينها تعارضا من وجه الرابع انا نرى بعض التكاليف لم يرض الشارع فيها
لنا بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذا الكلام فى الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال فى الحج وفى افعال الاخرين
وغيرها وكذا الاشكال من سائر الوجوه فنقول الذى يقتضيه النظر فى جامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف
الشاقة وارده فى الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفيات هى التى تزيد على ما هى لازمة لطبايع التكاليف الثابتة من حيث
هى التى هى بحسب طاقة متعارف الاوساط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر بل هى منفية من الاصل الا
فيما ثبت وبقدر ما ثبت وهو لا ينفك عنه عامة الناس سالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله تعالى لم يرد بعباده العسر والحرج
والضرر الا ما حصل منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال المتعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقى منفى سواء لم يثبت اصلا
اصلا او ثبت ولكن على نحو لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفى اما من جهة تنصيص الشارع كالعفو واكثر الافطار والقصر
والاضطجاع فى الصلوة والتيمم واكل الميتة فى الاضطرار وفى التقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل الاختيار وثبوت الخيار
فى البيع وجواز تنويع المرابحة من دون نظر ولا وصف ومنها المشقة الاضافية والمرابحة للحيا او لما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد
فى الجزئيات كالقبلة والوقت والكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المذكورات منها بالدليل والا فلا فائدة فى الاستدلال بها
فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار لترجيح الثانى من جهة العقل والنقل وغيرهما

ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه يشكل الامر في الاصل لو استلزم نفيه تضرر الغير حيا اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر
الغير وصرح بعضهم بجوازه والاولى انه انما يتوقف لانه يحكم انه اذا لم يتضرر الجار مع تضرره فنفيه تركه فهو اولى بعدم الضرر والحديث يحكم بنفي
الضرر مطلقا ولا يبعد الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما او رجحها اختيارا فلم يظهر وجوب منع الضرر عن الجار مع تضرره ونفسه فلا
خط الروايات الواردة في حكاية سمرة بن جندب فانه صح الجمع بين الحقين بان يستأذن سمرة في الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم او
نحو ذلك فلم يرض فحكم بقلعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر
الجار اذا امكن رفعه بحيث لا يتضرر بنفسه حرام فنعم لو قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية
سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة فيما اخرها قال ما اريك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقلعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار
مطلقة لا يمكن حملها على ذلك للاطلاق وظاهر انها قائمة على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر لا يضر
الرجل اخاه فينتقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار المصدر [illegible]
فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر وهو الاسم ولا يذهب عليك ان حمل الضرار على المعنى الاول لا يستلزم حرمة ويكرار
المقاصة مع انه لا بعد في ان يراد ان الحرام هو المضارة من حيث هي واما الثالث فقد ظهر ما فيه مما مر هنا وما اسلفنا في اوائل الكتاب
وما ذكره من اثباته من النص فلا وجه له اذ ورود النص في كون الشيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في بيان العبادات
كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء ففيه انه لا يتم لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم تميز الواجب عن المستحب فيها وكذلك
سائر الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها اتمام المهمة بتعميم الاصل قانون استصحاب الحال وهو كون
حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من الشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون
البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الواقع لان بناءهم في الحجية على حصول الظن ونحن انما عممنا الشك
لانا لا نشترط اليقين الا بيقين بسبب الاخبار الاتية فلا يفترق تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد
يستدل بحجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار
ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل فيه الاحتمال فاعلم استمراره
او عدم استمراره فليس باستصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغيره ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام
الطلبية لانها اما امر او نهي وكل منهما اما موقت او غير موقت وعلى التقديرين اما ان يدل على التكرار او لا وكذلك الفور وعدمه
فلا معنى للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الوقت
فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم يقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها المستلزم
لوجوب ابراء الذمة فهو من غرائب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف في الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل
له المرض في اثناء النهار مع شكه في انه هل يبيح الفطر ام لا وكذلك في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح ثم ان الاستصحاب في الاحكام
الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض والتأبيد والدوام كالزوجية ويجري في بعض المطلقات
كالتغير بالنجاسة الذي هو سبب لتنجيس الكر والطهارة التي هي شرط لجواز المضي في الصلوة وانحصار الكلام في الاول [illegible]

جواب عما ذكرنا

واما الضرر بنفسه فذكر بعضهم

مراده اي لا يجازيه على ادخاله الضرر عليه والضرار هل الى احد واضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار

جواب عما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب واما التغير فالجريان فيه واضح وهو اما باجرائه
في نفس السبب كالوسخ في بقاء التغير كالوسخ المتغير جسم طاهر باللون او في سببه والمسبب اما هو الحالة الحاصلة من النجاسة
المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وقس عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام
الطلبية والتخييرية الابتدائية والوضعية وما يستتبعها من الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم الى اقسام كثيرة تارة
من جهة الحال السابق من انه الوجود او العدم وانه ما ثبت من الشرع او العقل او الحس وانه ما ثبت من الشرع وضعي او غيره وهل ثبت بالاجماع
او غيره من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم انه مزيل في نفس الامر من شأنه ازالته وهو قد يكون ما ثبت
انا وكمن وقع الشك في حصوله فقد يكون [illegible]
معلوما وتحصيل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون معلوما انه اصلا والشك في حصوله او صدقه على شيء حاصل وقد لا يكون
ثابتا بل الشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا ويجيء امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم في الجملة
في الجملة وقد يثبت حكم مع الاستمرار دائم
بعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة ولتخلف كلام القوم في حجيته وعدمها
في المقامات الثلاثة قال العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء و
قد اختلف في حجية الاستدلال به لافادته الظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على حجيته
واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى حجيته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما بقي فيما اختلف
في كونه قضاء بالم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج
الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى اخر ما ذكره ويظهر منه ان من قال بحجيته لم يفرق بين استصحاب حال
الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البراءة الاصلية التي تسمى استصحابها استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء
غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة تراه فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل وليتأمل ولكن المحقق الخوانساري
في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فمثل
الاول نجاسة الثوب او البدن وللثاني رطوبته ثم قال وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط والقول ويدخل في غير
الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هو الاصل في كل حادث بل يمكن [illegible] ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى
اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير في الماء الملون وعدم التركيب في الحليب المطروح ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حالته
واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون [illegible] اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى اللغوي [illegible] خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب حال
الشرع بين ما ثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول دون الثاني كالغزالي وذهب المحقق الخوانساري الى ان حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور
بمعنى اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه بلا فرق بين الذين نقلناها [illegible] قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون
دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فحينئذ
حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا نحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه اولا بانه
اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج
عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب وثانيا بالروايات الاتية ثم قال

في الحليب المطروح مثل اصالة بقاء معنى اللغوي

على حجية ما ذكره كذا الدليل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين م في زمان فينبغي ان لا ينقض م

فان قلت هذا كما يدل على في زمان آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند العارض لا ينقض به والمراد بالعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكره ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس ما يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكره حصوله في زمان آخر لولا عروض شك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع [illegible]ن بوجوده كالشك في وجود المزيل ام لا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر فلا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت بالدليل ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة وصدق الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر ما ذكره المحقق في القاعدتين الاخيرين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيجب فيه الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب اسم الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ورد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فان افاد الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا وفيما نحن فيه لما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا بها بعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لايق وقول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر يدل على استمرار حكم اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار مطلقا بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن وقع الشك في وجود الرافع الثاني ان ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له اولا الثالث ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعلق له وغير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسبب ان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة دون غيرها فلا عموم في الخبر الى آخر ما ذكره ره وهو ايضا بالطلاق لا يجوز الحمل على الاستصحاب الا في بعض الصور التي هو مما علم الرافع ولكن شك في وجوده وظهر مما ذكره ره في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقا فاسد الاقوال يرجع الى ثمانية الاول الحجية مطلقا والثاني عدمها مطلقا والثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية والرابع العكس والخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيما اذا كان وضعيا دون غيره والسابع الحجية فيما اذا كان المستمر الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية والثامن الحجية فيما اذا كان الشك في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غيره والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما هو قول اكثر المتأخرين لنا وجوه من الادلة الاول الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدور والبستان وارسال الكتاب

في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك م تمت

الاعلم

الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزائر والبلاد الواقعة في السواحل والقرانات وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون الجزم سفرا او حضرا عليه وليس هذا الظن من محض الحصول في الآن السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من الاعلام والموجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لم يعلم حاله بما وجدناه في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ [illegible] ان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل في الحيوان القوية تقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا آخر وللحشرات مقدارا آخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا آخر وكذا للرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فهنا موضعان الاول اثبات الاستمرار في الجملة والثاني اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها ويظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فناخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب به والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد وانفسهم ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية حاصل لانا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما آنية مختصة بآن الصدور بل يفهم من حالها من جهة امر خارجي عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار وانا رأينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابلاغ الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار نقول ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذا الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال وما لم يكن وجود الممكن الا بوجود علته فيعلم ان غالب الموجودات المستمرة عللها موجودة اما لكون الوجود هي علة البقاء على حسب العادة وهو الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا آخر وهو نفس القرائن الخارجية من نص او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان المراد هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر انه هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستند حصولها الى علل تلك الافراد الحاصلة وانما اللايق بالبحث اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام وان كان غيره فان كان هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان غاية تواترها معنى القطع في الجملة لا عموما اذ دعوى القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظن والظهور فانه دليل على حجية الظن لا عدمها لان حجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرنا تمام غنية عن الاعادة فراجعها واما ما استدل به الاخر من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية توجيه ما ذكره المحقق من ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح ان يكون رافعا فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم

العلل او يتجدد العلة بل يمكن ان يكون ذلك علة للحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء م

ظواهر الآيات والاخبار فان كان دليل حجية تلك الظواهر الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان م

على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال
عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الكلام الحكم الثابت سليما عن الرافع وانت خبير بما فيه ان المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا
حتى في الآن اللاحق فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص وان فرض كونه مقتضيا للآن الاول فقط فلا معنى للاقتضاء في غيره وان اخذ
كونه مقتضيا في الجملة فمعارضة احتمال الوجود الواقع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الآن اللاحق من جهة المقتضي بل عدم
المقتضي ح هو مقتضى العدم كما مر اليه الاشارة الثاني الاخبار المستفيضة عن ائمتنا الاطهار عليهم السلام مطلقها عموما مثل صحيحة زرارة
عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب
فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء
من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر واليقين والشك في الحديث
محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم
انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فلعدم القرينة على الفرد الخاص المعين واستلزام
ارادة فرد ما الاغراء بالجهل تعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه يصير من باب رفع الايجاب الكلي لوقوعه في حيز النفي لانه بعيد عن
اللفظ وينفيه التاكيد بقوله ابدا فيصير من باب السلب الكلي على نحو العموم مع ان كون قوله ع ولا تنقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية
لاثبات المطلوب يعين ذلك النافي ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لاستفادة قوله ع فانه على يقين من وضوئه على ذلك
فيكون الكبرى ح بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد
سيما مع ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحسن الاشكال في العموم
في اليقين وكذلك لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما واحد هذا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع
اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن والشك ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم
جواز نقض حكم اليقين بالشك فكان حكم الوضوء في حال التيقن وهو جواز الدخول في الصلاة مثلا لا يجوز نقضه بالشك
في الوضوء ثم انك اذا تاملت في فقه الحديث تعلم ان نظر الامام ع الى نفي تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات الطهارة
وتوجهه ع الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط يفيد انه ع اعتبر اليقين في الامور
الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية
لا ان ذلك انما هو شانه ع ومن قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية ولعل ما ذكره
المحقق الخوانساري ره من ان الرواية لا تدل الا على ثبات استمرار الى غاية من جهة الشرع تمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك
هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه بانه كذلك في استصحاب
القوم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض ان الكلام ليس فيما كان
مقيدا بوقت او ما اختص ثبوته بآن فان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال التي فرض عروضه عندها
لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جميع اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاع جميعها يحصل

اليقين بوجود

يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو استلزام
آن الحصول على ان علة الوجود في هذا المقام هو علة البقاء الى ان حصول الشك يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجبة هي
المبقية فلا يرد الاعتراض على هذا الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الآن الاول هو علة الوجود
في الآن الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع
فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم من الظن و
القطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كلاما منافيا حتى يبقى انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل
الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ عن انتفاء احتمال القطع بالعدم ح
الحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق مع ان
ذلك يظهر المستدل ايضا فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير انما فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحابه الاحتمال المتحقق في ضمن القطع بعدم
الحكم السابق لا باستصحابه لليقين ان الشك قد يوجبه نفس الدخول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت الثاني وهو لا يثبت
الا اليقين في الآن الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا فرض انتفاء الشك يثبت اليقين بحكم من جهة نص
الشارع على الاستمرار لا لما فصل مع ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار عدم الآن الثاني
حتى ينتقل الى الآن الاول وتقييد اليقين في الآن الاول مع انه يرد النقض فيه لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان يصير الآن المتاخر سببا للشك
في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو ثابت فيه او منحصر في الآنات المتقدمة عليه جزما بحرف والحاصل ان ما ذكره ره في معنى
الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض في زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتا بالشك وهو مع انه يجري في استصحاب القوم ليس
باولى من ان يقال المراد من الحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا مطلقا من غير تفصيل فرجع الحكم الى القول بعدم الفرق بين الصورتين
ولكن الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اشار اولا كما قدر توهم بل الى التفصيل في الصورة الاولى والفرق بين الشك في كون
الشيء فردا من افراد المزيل مع العلم بكونه مهية واحدة والشك في تعدد مهية المزيل فلم يتعرض لبيان عدم الفرق واما ما ذكره المحقق السبزواري
ره من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضا يرجع الى التفصيل فلنذكر اولا امثلة الصور المذكورة ثم نتعرض لابطال الفرق فمثال
الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة
الى ان يعلم الحدث مع الشك في كون المذي حدثا فاحتمل المذي من جهة تعارض الادلة واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء
مع غسله بماء السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال
والحرام مهيتان معلومتان وافرادهما الواقعية ايضا معلومة متعينة في نفس الواقع بحيث انه لو علم انه مغصوب يقال انه حرام ولو علم انه من
المباحات الاصلية المجانية من دون تعلق حق انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجين الذين اوجبا تعذر المعرفة لا يعلم ان
هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين ومتصف بايهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع في المملحة
مطهرا والقول بان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة والمحتمل الاختصاص بالصورة الاولى فان كل ذلك من موارد نقض اليقين بالشك قوله
ره بل انما يحصل النقض باليقين بوجود ما يشك انه مزيل للسابق ومن الخبر ان موضوع الشك واليقين في موردهما شيء واحد فان اليقين بوجود

ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم م

ولا على اعتبار رسم الآن الثاني غاية لعدم حصول اليقين في الآن الاول لا انه شرط لآن الاول فالغناء المتحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانوية الآن الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني م

بالشك كما انه بل هذا اولى مما ظهر من المشاد رض لحديث في مقولة اعلى ره في جملة ما نقلناه سابقا م

قد يكون من لا يعرف بين الصورتين وجعل الذي بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة م

الذي شك لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران فالشك واليقين كلاهما الابدان يلاحظ بالنسبة الى الطهارة التي كانت
يقينية فقد صدق توارد هما على موضوع واحد وهكذا غيرهما من الامثلة قوله فان الشك في تلك الصورة كان حاصلا آه فان
ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء تابعا للنوع وذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بتحصيل الشك الحاصل
من جهة تيقن حصول هذا الشيء الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات مستلزم الشك في رفع هذا الحكم الخاص بجلي
الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن من قبل حصل فان اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا اه وما ذكرناه ظهر ان العلة
عن هذا اليقين لا نقض اليقين
التامة او الجزء الاخير منها هو الشك المسبب للحكم وفيها اوضح من الدلالة عما يقرب عن مجيء صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى وهي مذكورة
في زيادات كتاب الطهارة من التهذيب وهي طويلة وفيها اوضح من الدلالة عما يقرب عن صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى ايضا وهي مذكورة
في باب السهو في الثلث والاربع من الكافي عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف
اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين
ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وما رواه الشيخ عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه
وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه
في باب
العلامة المجلسي ره في البحار من احدث او شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني
عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع قال من كان على يقين
فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه
فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين واعتمد
عليه الكليني ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره ره مع اعتضادها بغيرها
من الاخبار الصحيحة وعليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتأخرين بكثير الثالث الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها
فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استقرائها والتأمل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على
اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لولم نقل بالاستدلال في الدلالة فلا اقل من انه
يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة فيقوى في غاية القوة ويصير قطعيا انه ظن حصل من كلام الشارع لا من الترديد
او الدوران ونحوها وان شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذي انتهيا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول والثاني انه المعتمد في الاول الظن
ببقاء الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن مظنونا
في نفسه وبينهما فرق بين فمن الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع ايضا في طرق متعددة
كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب انا اذا جعلنا المراد ان كل شيء او كل ماء يحكم بطهارته حتى يحصل
العلم باصابته ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول للثوب او الماء وهناك معنيان آخران يمكن حمل الروايتين عليهما
نظير قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملهما على الشبهة في الموضوع ان الاشياء او المياه

بعضها متصف

متصف م

بعضها في الخارج بالنجاسة الواقعية التي نعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشتبه حال الفرد من الافراد انه
من ايتهما فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهر من حيث هو هذا الفرد
حتى يحصل العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملهما على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير
العنبي بعد الغليان او الحيوان المتولد من كلب وغنم لم يرد حكم الشرعي بالخصوص بالطهارة او النجاسة منه طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما
استدل بعضهم على عدم تنجيس الماء القليل على ملاقات النجاسة بقوله ع كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر وهذا الجزء احد المعاني
الثلاثة من اللفظ وتوضيح المقام انه قد يراد بكل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر يحتمل معاني ثلثة الاول كل جزء في حقيقته من الاشياء
على طهارته سابقا واقعا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى يعلم انه صار قذرا بملاقات ما ينجس شرعا كما اذا شك عند ترشش
البول في اصابته بالثوب والثاني ان كل جزء في حقيقته لم يعلم انه هل من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها النجاسة
ام من الاشياء الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما لو
نسات
اشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر وكذلك الكلام فيما لو اشتبه الجزء في الطاهر العين بنجس العين كالعذرة المتردد بين العذرة الانسان
وعذرة البقر والثالث كل مجهول الحكم بكليته وبشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليتها كالكلب والعذرة
او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليتها كالغنم والطين وذلك مثل ابن آوى ونحوه طاهر حتى يعلم انه نجس وكذلك المعاني الثلثة في قوله ع
كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الجهالة لم
يتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد كلي نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذلك يعتبر
هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة
والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت ان المعاني
متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه في اوائل الكتاب والقول بان كل شيء عام قابل للارادة الكلي والجزئي
وكذا العلم يشمل العلم بالكلي والجزئي فيصح ارادة معنى عام يندرج الكل فيه لا يصح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذا
سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم منزل على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يكون انه اراد بسبب موضع
موضع الحاجة ان كل شيء طاهر طاهر باليقين السابق حتى يعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة و
نجسة فيحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى يعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكم الشرعي الطهارة او
النجاسة فيحكم انه طاهر حتى يعلم من جانب الشارع انه حكم النجاسة مع ان المعنى الثالث يساوق اصل البراءة وقد عرفت اشتراط العمل
به بالتفحص والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون تفحص وهو يناسب المعنيين
الاولين فالمعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والتفحص وادخال المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شيء
مجهول طهارته ونجاسته سواء كان كابن آوى والفارة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقات بالنجس او كاحد الاناءين المشتبهين فهو
طاهر حتى يعلم من الشارع حكم فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ٢ اما جهالته من حيث الخصوص او جهالته من حيث الخصوص اشتباه
الحكم في الخصوص من بعد وضوحه في كل من الشبهتين او جهالته من حيث الخصوص او جهالته من حيث الخصوص مطلقة وكذا العلم الذي يحصل الحكم

لا ينافي ثبوت صحتها لزوم التفحص من الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى والحاصل ان جهالته بالحكم الشرعي م

يختلف باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل منهما فكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم
الافرادي وارادة الاشخاص لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي على ملاحظة الكلي فضعف يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهرهما
فالاستدلال به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم
فان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذلك قال في بيان
حكم المجهول محضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي نص مع انه يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع وجود قوله كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي وكذا على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يثبت التأكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه
تاسيس كبيان الحل في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وعلى بعد ارادة المعنى الاول يقرب ارادة المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ
قذر صفة مشبهة والغالب فيها الثبوت مناسبة لارادة ما ثبت قذارته بالذات وبسبب الملاقاة لا فعلها من ضد التجدد وحصول القذارة
فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له القذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام يشمل المعاني
الثلاثة لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذا ارادة
المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية بالمعنى الاول على الاستصحاب
ثم وكذا على المعنيين الاخرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب
حال الشرع ايضا اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه
اعاره طاهرا ولم يستيقن بنجاسته ومنها صحيحة الاخرى في تطهير الوضوء وما في معناها الى غير ذلك من الروايات الرابع انه ثبت الاجماع
على اعتباره في بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما او بناء الشاهد على
ما شهد به حتى ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علقة الزوجية في المفقود وكذا المال وعزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة
لان علة علمهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل ايما تحققت علته او لانه اذا ثبت حجيته في بعض المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه العلة
لعلها كانت في خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوعة وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هي انما تتم لو ثبت ان علمهم انما كان من جهة
الاستصحاب والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة يورث الظن القوي ولو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة التي
ذكرناها بمجامع اجتماعها لا يبقى مجالا للشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون بالايات والاخبار
الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسئلة الاصولية باخبار الاحاد وربما منع
بعضهم حصول الظن منه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد وعلى اثبات حجية ظن المجتهد مع انك قد عرفت
دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا يثبت الا باثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة الاصولية لا تثبت
بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايضا واما انكار حصول الظن منه فهو انه مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج
بالنظر الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية هو دليل النافين من منع حجية مطلق
الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم
بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل

هذه الامور

هذه الامور التي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ الحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها ونفيها هكذا افيد
المنع المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس قال وهذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به فاقول وفيه ان اليقين
والشك عامان سيما في رواية الخصال وبعيد كون الواجب بيان حكم الامور الخارجية سيما اذا كان تحصلها للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز
نقض اليقين في كلامهم كما يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول
النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايت في
ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة
وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث
البارع العاملي ره في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة بعد ما ذكر جملة من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب
في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الصبح او غروب
الشمس وتجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث السابقين وقد حققناه في الفوائد الطوسية اقول ويظهر مما
ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الان الثاني يحتاج الى
دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان الثاني ايضا لم يحصل هنا خلاف كالخلاف في مسئلة المتيمم الذي اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا
كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل روية الماء والا كان المخالف خارقا للاجماع ولما
لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل آخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق في الان الاول وشاملا للان الثاني بعمومه فهذا استدلال
بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الان الثاني وهذا الدليل انما يناسب القول بنفي حجية
الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحل انا لا نقول حال في صورة الاستصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في الان الثاني ولا نقول
ايضا بان يكون المسئلة في الان الثاني ايضا اجماعية بل نقول ان الاجماع كالنص كاشف عن حكم واقعي وحيث صدر الحكم عن
الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد ثبوت الحكم بالان الاول بان يكون الاجماع بشرط الان الاول وعدم انضمام الاخر اليه وكذا النص
بل انما يثبت مطلق الحكم في الان الاول وهو لا يفيد اختصاصه به ثم لا نقول بان علة حصوله في الان المتاخرة هو حصوله في الان
الاول لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الان الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد فيتبع ذلك الظن
ثم يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع
وغيره وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهور وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان قد ظهر مع جوابه مما مر في حجة القول بالحجية اذا
كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح الدروس وحاصله ان الدليل على الحجية فيما اذا ثبت
استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها امران احدهما اخبار الحاكم بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني
انه لا يحصل الظن بالامتثال الا بالاستصحاب الى حصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يتلازمهما من الاحكام الوضعية
ظ واما في الاباحة وما يتلازمها من الاحكام الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر به فان الاعتقاد بما يثبت
واجب وجوبا كان او مباحا او غيرهما ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البراءة اليقينية

في الآن التأخير ويفيد ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في [illegible]

بالاجماع كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراؤه الى غاية ولا
يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد ما قيل عليه ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء
زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل المحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي
يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايضا فان الاتيان بما قبل
الغاية جزء المامور به مثلا فيما فرضه بخلاف فرض استصحاب القوم فوا استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولما قيل ان تحصيل
القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي الزمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة الى دليل
اخر يدل على ثبوت التكليف في آن الشك بل التكليف م استصحابه ام لا فشغل الذمة ايضا يقتضي ابراءها سواء اعتبر استصحابه ام لا وانما الكلام
في تحصيل الظن بالامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقينية هو اليقين بالرفع نبهنا على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين
فلو كان تحصيل الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا الكلام سار في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار
الحكم وعنه قال في شرح الدروس بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت
حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده
وارتفاع ذلك الحكم وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك
الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ويعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك
الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ويعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب
تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا
حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع
مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد
نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والاخرون الى
وجوب شيء اخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان
بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذا الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية انتهى
وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما نقلنا من بعض كلامه في شرح الدروس
ما يدفع تفصيله ره هنا بقوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتامل هذا ولكن التخيير في الموارد
ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبراءة وان المكلف به في المردد بين
امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا او المكلف به ان لا يترك مجموع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض ام هو مشكل والحق
ان اثبات الاول في غاية الصعوبة ونهاية الندرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذا الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا
وقد ذكرنا بعض الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضا لو استدل القائل بوجوب ثلاث احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول
المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلث فيبقى له لانا نمنع الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انا نعلم ان

الصلوة لا ترفع

صح الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه سواء بقي اليقين بالتكليف او الظن او الشك فالحاصل ان الاستصحاب واذا امكن فرض تحققه فيما كان فيه الكفاية لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظير اصل البراءة فكما انه ربما تقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر ام لا

الصلوة لا ترفع بعد الطهور الا مع حصول احد من اشياء ثلثة اما الغسل بالماء او التمسح بثلثة اجسام طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال
الاجماع ثبت على وجوب شيء وهو احدها المعين عند الله المبهم عندنا فيمنع الاجماع على ذلك نعم بل انما نسلم الاجماع على ان ترك مجموع الثلثة
موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرناه عن المحقق الخونساري
ره هو ظاهر ما اشار والمحقق في اخر كلامه بعد ما اختار ما اختاره من حجية الاستصحاب معك واستحسنه صاحب المعالم الا انه قال هذا يرجع الى القول
بالاستصحاب فانا نعد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد يحسن ولذا اعاد رجوعه عنه مطلقا كما هو ظاهر كلامه لنا
لانه ايضا استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب على ما هو القول الاخير وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا
فلا نعيده وينبغي هنا التنبيه لامور الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد
من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا و
بذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب حينئذ ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد
ومن هنا يظهر ضعف ما ذكره من باب التفريع على هذا الاصل ما لخصه انه تمسك بعض اهل الكتاب في الاسلام ويصح الصالحين وهو ان بعض
سادة الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذاكر لي حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسك بان
المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم متفقون على حقيقته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلانه بغيره ثم ذكر انه اجابه
بما هو المشهور منا انا نؤمن بنبوة نبي لا يقول بنبوة محمد صلعم فموسى او عيسى الذي يقول بنبوة اليهود او النصارى نحن لا نعتقد بل نعتقد
بموسى او عيسى الذي اخبر عن نبوة محمد صلعم وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق فانه قال الرضا ما تقول في نبوة عيسى
وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا ع انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقر به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر
بنبوة محمد صلعم وبكتابه ولم يبشر به امته فقال الفاضل فاجابه بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وتشخصه وموسى بن عمران
المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين واهل الكتاب جاء بدين وارسل انه نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت
رسالة هذا الشخص وبيانه بعين بين ان يقول بنبوة محمد صلعم ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته بحكم الاستصحاب فعليكم
بابطاله وبذلك اتم الفاضل المذكور في الجواب فتاملت هوينا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض التسليم جواز التمسك به في اصول
الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى آخر
الابد بان يقول الله تعالى انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد صلعم بان يقول له انت نبي وديني باق الى
زمان محمد صلعم ولان يقول انت نبي بدون احد القيدين فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد والى لم يثبته والمفروض
ان الكلام ليس فيه ايضا واما الاطلاق فهو ايضا في معنى القيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن
استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن ~~استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة~~ اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا
بما يمكن من اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولنذكر مثالا لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم
انه من اي نوع هو من الطيور والبهائم او الحشار والديدان ثم غبنا عنه مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فاذا
كان اطول عمرا من الغنم والعصافير اطول عمرا من الخفاش والعقرب من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي

في بيت خاص اما عصفور او فارة او دود فرنكيف يحكم بسبب العلم بحصول الفقد للشرط باستصحابها الى زمان الظن ببقاء الحولها الجارا
فبذلك بطل تمسك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان فقد الشرط الذي ثبت لنا من نبوتها هو الفقد للشرط
بين احد المقيدات اما الشرع مع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد صلى الله عليه وآله كيف يجري الاستصحاب الى آخر الابد ثم انك بعد ما بيناه لك
سابقا لا اظنك تراك علينا ان الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام بان تقول يمكن ان يتمسك بالاستصحاب فيها مثل ذلك وبيان
الاحكام الواردة في الشرع انما نسلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقات لم تكن مقيدة الى وقت خاص ولم يخف علينا او محددة
الى آخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت
في الشرع لاجلها البيت باشرة والمحدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ويظهر من الخارج انها في الاستمرار
فان تتبع اكثر الموارد واستقراؤها يحصل الظن القوي بان مورده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلا او نقلا
فان قيل بهذا مردود عليك في حكاية النبوة ايضا ليس كذلك لان الغالب في النبوات هو التحديد بل انما الذي ثبت علينا وسلم من الاسلام
القايل بانه المقيد الى الابد هو نبوة نبينا صلى الله عليه وآله مع ان الاحتجاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب حتى يتمسك الخصم بان نبوة ايضا مؤبدة
بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون بما يقطع به من النصوص والاجماع ثم لو كان تمسكنا بالاستصحاب في العلم لا يستظهر علينا الخصم بما
بينهما عليه فان قيل قولكم بالنسخ نقيض الاطلاق ويبطل التحديد لان احتفاء المدة وعدم بيان الآخر ماخوذ في ماهية النسخ وهو بعينه
مورد الاستصحاب قلنا ما سمعت من نحو احتجاج اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في عدم
تسليم التحديد وابطال قولنا بنفي النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى على نبينا وآله عليهما السلام اخبرا بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابهما ناطق به الا ان
نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فاذا كان اليهود منكرا للنطق كتابهم ونبيهم بذلك وقد ادعوا دوام دينهم او اطلاق النبوة و
تمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان النسخ بناء عليه انهم فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا
ما وردنا عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا الاطلاق الاحكام مع اقترانها
ببشارة عيسى عليه السلام برسول يأتي من بعدي اسمه احمد لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول رسالته وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامه كما لا يخفى
فافهم ذلك واغتنم **الثاني** انا قد عرفنا ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في بقاء الحكم السابق فاعلم انه قد لا يكون الشك انما
يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في وصف منه او صفاته مثل القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تم كرا او قف بسبب كالكثير المتغير اذا
لنجاسته اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احواله كالاناءين المشتبهين فان الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا
حصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة به في وقت الاشتباه واما مع تغيره حقيقة فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب وقد لا مناط
قولهم بان الاستحالة من المطهرات ويمثلون على ذلك بان النجس والحرام مثلا اذا كان الكلب والعذرة للملح والدود والتراب والرماد
مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح او العذرة بالدود او التراب والرماد من هذا القبيل استحالة النطفة بالعلقة ثم مضغة او الماء النجس بولا
لحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين **الاول** ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فاذا تحول الحنطة النجسة طحينا او خبزا او
اللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو بعيد جدا وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فالدليل عليه ثم ما معيار تبدل الماهية والحقيقة
فقد ترى يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا مع ان الفرق بين الامرين تبدل العذرة بالفحم ليس اخفى من

الخمر الحلال

الخمر الحلال وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة ففي ذلك انه عرض من عرض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يدعى العيار هو تبدل الحقايق
عرفا المحض تغير الاسماء وهذا انما يتم فيما كان مقتضي الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة في امثالها
من النجاسات عينا والمحرمات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم بقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم وكانه قال الشارع الكلب
نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دامت عذرة فاذا استحالت ملحا او دودا فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب الذي
المتنجس بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب لا في نجاسته بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى
لم يزل والحاصل ان الحقايق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة بواسها سواء كانت متوافقة في الحكم او
متخالفة واما سحوق ماهيته كالطحين للحنطة او منسوجها كاللحم والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا تتبدل حقيقة
انهم فان ثبت تبدله حقيقة عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب الثبوت المعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب
من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب والدود او الملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وتبين ان الاستصحاب من حيث
هو لا يعارض الدليل من حيث هو حجة مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ممنوع والادلة الاخبار ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين
انما كان ثابتا للشيء آخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم تبق بحالها حتى يحكم بعدم جواز نقض
حكمها فما حصل الجزم مرة بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما حصل الجزم بعدمه فيحكم بجريان الاستصحاب فيه وما
حصل الشك فيه فيرجع الى ساير الادلة ثم الى الاصل وما ذكرنا يعرف الكلام فيما لو مص هذه الحيوانات الدم وخصوصا في العلق
ولكن الملاق دم الحيوان الغير نجس النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لا غلب هذه الاما في بطنها من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة
فهو الحقيقة يرجع الكلام في امثاله الى وجه والمعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذا لو توقف بعض المتأخرين
فاذا فادة تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب **الثالث** ذكر بعض المتأخرين
للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فيتعين
العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب آخر اقول ان اراد من الدليل الشرعي ما ثبت حجيته على معارضه فلا
اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه مرجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا
مناسبة لذكر ذلك في شرايط الاستصحاب ثم الا ترى ان جمهور المتأخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم
العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة
من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل القطعي من حيث
هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث هو خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض
المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا
كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه ان
جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجه الاول فاذا تحقق دليل يدل الظن بالوهم فهذا يبطل الاستدلال
ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به اذ ليس هنا الظن بالبقاء ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب

في الانتقال مثل انتقال الدم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق ونحوها وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء منه سلمه

وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم ممنوع في الاستصحاب منه

فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في ماهيته فقول

كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فان ثبت دليل على رفع الحكم فان كان
يقينيا وقطعيا فهو ليس غير نقض اليقين برفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذا ان كان ظنيا واجب العمل ولا ريب ان عدم
اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين
على خلافه او ظن اقوى منه وطا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا فقل ان الظن الاستمراري المراد لا يقاوم
الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين الخصوصي
فضعف الاستصحاب اما من جهة كون استصحاب الحكم لا احكام مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز
نقض يقين الا بيقين ولا يقاوم ما دل على نفي صورة الخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل النافي للحكم
بالخصوص من جهة المرجحات الخارجية كما اشرنا وما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضته لاستصحاب الاخر ثم ان تعارض
الاستصحابين قد يكون في موضوع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة تقتضي طهارته واستصحاب
عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم لنجاسته وقد اورد بان الموت حتف الانف ايضا كذلك فان الموت يقتضيها والموت بالتذكية كلاهما
حادثان في مرتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزامه مقارنة الموت حتف الانف
واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما
فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل الثاني والا فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكذا اذا حصل الترجيح
لاحدهما في محل الثاني لا ينفي حكم الآخر في غيره فيمكن ان يبقى في شعر انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ثم
ومما يرجح الطهارة الاصلية واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك ومما يعاضد عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة
بالصلوة والشك في تحقق الساتر الشرعي وقد يكون في موضعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من الدم
شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا
وعدم جواز الصلوة فيه لا يبقى ان الثوب محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فينجس
لانا نقول المحل انه بعد الملاقاة محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب فان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في تنجيس المتنجس
هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة مسلم ايضا ثم ومن هذا الباب ايضا الصيد الواقع في الماء القليل
بعد جرحه بما يمكن موته به ولم يعلم استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم
حصول التذكية الى الموت بالمذكى الشرعي المستلزم لنجاسته والاقرب هنا ايضا العمل بهما في طهارة الماء لاستصحاب الحكم بطهارة
الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فقد مر الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك
يظهر وجه آخر لطهارة الماء ايضا مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم
بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للاخر بان اقرت على نفسها بما يحرم عليها وانكر الزوج ونحو ذلك قانون الاستقراء
هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام او ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان نقول الجسم
اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين والناقص في حجيته

لكن ما لا يكاد

بلغ

لكن ما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو ما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن
فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بجواز شهادة العدلين ومنها الحكم بان
كل صلوة واجبة لا يجوز ان تفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكل بذلك ويترتب عليه استحباب
الوتر لجوازها على الراحلة والظاهر انه حجة لافادتها الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا شروطا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك
من باب القياس حتى يشمله ادلة حرمته كما لا يخفى قانون القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها
بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم
في الاصل وهي اما مستنبطة او منصوصة اما الاخير فيجيء الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا
في اول امره ويحكى عن العامة حرمة العمل به وذهب الاخرون الى جوازه ومما يدل على الحرمة الايات والاخبار الدالة على حرمة
العمل بالظن وليس بذلك المامون بها ظاهرة في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد فيكون ما اخرجه الدليل
فلا يتم الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا ورويها العامة عن النبي صلعم والخاصة عن ائمتهم عليهم السلام منها
ما نقله البيضاوي وغيره عنه انه قال يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد
ضلوا وما رواه صاحب المحصول انه قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون
الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها الحاجة الى نقلها حتى انه في بعض اخبارنا اعوذ على ائمتنا بالقياس
فهو اما من باب التقية او المجادلة بالتي هي احسن او التعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته ضروري من
المذهب بحيث لا يتخالجه شك وريبة فانا نرى علماءنا في جميع الاعصار والامصار ينادون في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته
مستندا اياها الى ائمتهم فنحن نثبت حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا او مذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة
ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه يحرم العمل بالظن الا ما ثبت الدليل فانه طريق لا يكاد يمكن انكاره
كما شرحنا مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك يتخلص عن الاشكال فان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلا قطعي مبني على لزوم
تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى منه القياس او نقول ان ما ذكروه من
طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه
سيما مع ملاحظة ان بناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد ترى ان الشارع حكم بالحاق المنزوح من البئر
لنجاسة الكلب والخنزير والشاة [illegible] النجسة والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والغائط وحكم
بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه [illegible] لاحقه وامر بقطع يد السارق دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى
مع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل
قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم
شحومهما الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات والانصاف ان منع
حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الاتيان فلا ثانيا بجواز القياس

والا فلان القياس منافيا للقول بالفحوى ولم يقل به احد والفهم سينبئونا في علة الحكم قد تكون غائية و[illegible] فاعلية
وقد تكون مادية فالقياس يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان لا الى الفيئة الى الحسن او قبح في نفس
الفعل فيمكن ان يلحق بقياس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان احتجوا ايضا بقوله تعالى فا
عتبروا يا اولي الابصار فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد و
التمحل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور من حال الى حال الغير نظرا الى ان
سياق الاية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا اريد منه
جاوزوا من حكم الخمر الى النبيذ ومن البر الى الذرة لكان في غاية البعد من الاستقامة ولا يليق بكلام الله سيما اهل فضلا عن عالم
فضلا عن الله تعالى او بقوله تعالى ان انتم الا بشر مثلنا حيث انه تعالى لم يرد عليهم القياس وفيه منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية
عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده [?] ذلك استدلال بالقياس ثم انه يجوز ان يكون مرادهم
ان النبي لا يمكن ان يكون مثل العدم قابلية البشر لهذه المرتبة وان ايثاركم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس
في العقليات وقياس القياس في الاحكام الشرعية التي هي محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة كما لا يخفى اذ المنكر ينكر القياس
في الجميع واحتجوا ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من غير نكير وهو ممنوع بل نقل خلافه عن
ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة فقطعية بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا عليهم السلام يغنينا عن اطالة الكلام في هذا
المرام بالنقض والابرام وذكر شرايط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين الاولى في حجية المنصوص
العلة اعني ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا او فحوى مصطلحا بمعنى مقابل اللفظ
كقوله العلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة الباء واللام على التسبيب ويمكن ان يراد به المعنى المقابل اللفظ فيكون مقابلا
لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم في دليله من ذكر دلالة التنبيه واختلف الاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى [?] واثبته الاخرون
وقال المحقق ره ان نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم كان
جاريا تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهم بعض المتاخرين ولكن عبارة الشرايع في بحث
الصلوة في ملك الغير يشهد بان مراده من شاهد الحال الاعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد المأذون فيه ما حصل الاذن بشاهد
الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد ان المالك لا يكره واعترض في المدارك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضاء ولعما
كلام العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وان
قلنا ان مراد المحقق ره من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شيء اخر
في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظاهر كلام العلامة ره وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظاهر لان التعليل ح
يصير بمنزلة كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيتم فيصح القول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل
مسكر حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام ولعل وجه العلامة ره ايضا ان المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار القيد
الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ذلك التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه بيان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر

لانه مسكر بمعناه

لانه مسكر بمعناه الشايع كما لانه من افراد المسكر ومن مقتضاه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر وكذلك قولهم حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه
لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار لا لاجل الاسكار المختص بالخمر لا الاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان القصر قد يكون الصفة
وقد يكون الموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد الكليات متعددة كالمايع والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات
اليها فقد نريد بالاضافة مقصوديته بحكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيقول حرمت الخمر لاجل اسكاره
او لاجل مايعيته او لاجل كونه ماء العنب وقد نريد مقصودية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فيقول حرمت
الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ التبادر ومن الانصاف ان المتبادر
هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان
يكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة فان لم تقل بحصول القطع بذلك
فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل
منه اقصر من ساير الظنون وانما ادعى المحقق ره الى القطع بناء على ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها
للخوف من الوقوع في القياس والتحقيق ان هذا ليس بقياس بل هو مدلول كلام الشارع وهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من
الشرع يندرج تحته ما هو من افراده وعلى فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته فالحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبت تحريم العمل
بهذا القسم من القياس لو سلم كونه قياسا وكذا الكلام في الادلة الاربعة لو جعلناها من القياس واما الاخبار فلان انها موقوفة على
ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس ~~في هذا القسم ولا من ارادهم من الاخبار ما يشمله ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية~~ فيه ولم يعلم ان
مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط حكما ومن المعلوم ان نهيهم انما كان عن العمل بما احدثوه وهم ابدعوه من
قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام المخفية ولم نتمسك بذلك فيما نحن فيه الا
من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن اثباته بالادلة التي دلت
عموم ظن المجتهد او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بدلالات الاخبار تعارض من وجه والثاني اقوى
لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرها ثم ان العلامة ره قال لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال
واجب الاتباع يعني اذا علمنا ان علة الحرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدية وانما النزاع في ان قول الشارع حرمت الخمر
لانه مسكر هل هو ظاهر في ذلك ام لا واعترض صاحب المعالم بان السيد مع انه معترف بانه يفيد العلية فهو من المانعين فلعل العلامة ره لم يقف على
احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة
فتكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد تكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى الفعل في حال دون حال وعلى وجه
دون وجه وقدر دون قدر دون ذلك قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما
دون درهم وفي حال دون حال وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى اخر ما ذكره ثم قال ويدل على ان كون النزاع في العلم ما
يعني ان النزاع في افادة العلة تعدي الحكم لا في جريان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما فهمه بعض المحققين
ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا او يكون تلك العلة مصلحة

الحكم في خصوص المحل لا غيرها لكن يرجع النزاع مع السائل الى ان المثبتين يقولون باستفادة العلية من قوله لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو
العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسائل فيه يقولون باستفادة العلية منه ولكن المراد منها اعم فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما
انه على ما ذكره العلامة ره يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية و
قد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرهما وكلاهما داخلة في المبحث ومعنى المصلحة الكامنة في نفس الشيء الواجب او الحرام من الاسباب
التي تشبه ان تكون من العلل المادية فقول الشارع اذا وجدت طعم النوم فتوضأ يدل على ان الحكمة العلة في وجوب الوضوء هو النوم
وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد بالعلة هنا هو السبب والمانع
من تعدد الاسباب وكذا تحريم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصل من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت
العلة الغائية بمعنى لئلا يحصل به السكر كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذا البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة يدل على ان ملك العلة
المادية تقتضي عدم التغير وبادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقته في هذا كل موضع فالتعدي في الاولين من المخاطب بالوضوء
(مستفاد ام) والصلوة استفادتها الى غيره اذا احصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم ان
العلة قد تكون علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها ايما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة التشريع عبادة
اساس وبعبارة اخرى تاسيس اساس وتشريع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك
(النوع ام) العبادة والاساس كان يحكم السلف يحافظ عليه لاجل دفع ما عسى ان يحصل ساغ وان لم يحصل في الغالب ومن هذا القبيل تعليل
غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط المياه فان الثاني في عدم الحضر في تركها اذا شرع العلة في
المصلحة كالاتيان في محال شيء آخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيره من غير جعله عبادة شرعية تنبيه لمعرفة العلة
طرق مقررة عند القائسين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام في ان العلة ما تستفاد من جهة الشارع من اجماع بسيطا او مركب
او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من الاجماع فكثير مثل ان التعدي من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل
لحمه الى وجوب غسل البدن عن الثوب هي النجاسة وتعليل الاجماع فيجب الاجتناب عنه في كل ما اشترط فيه الطهارة واما الكتاب والسنة

ولان الدرعن السيوري والماكول ولا يذهب على غيرها
انما هو لاجل استفالة ان علة وجوب القطع

فاما ان يستفاد العلة منها بصريح اللفظ الدال عليها بالموضوع او بسبب التنبيه والايماء المحسوب من الدلالة الالتزامية ولكل منهما مراتب مختلفة
في الوضوح والخفاء واما الاول فكقوله العلة كذا ولاجل كذا او كي يكون كذا او لانه يكون كذا ونحو ذلك ومدونا في الظهور اللام والباء وان
ان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء فعد من الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا انه
الضابط فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله صم للاعرابي
الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن حكمه يقتضي الجواب المطابق فجوابه صم لا بد ان يكون لحصول
غرضه فكانه قال اذا واقعت فكفر وكان ان هذا اللفظ مال الى التعليل فلك تقديره وان كان دون في الظهور لحصول الاحتمال
البعيد بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه قبل
وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم تخليه بعض الاوصاف فحذف وعلل بالباقي يسمى تنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق
في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي نجاسة

البدن او الثوب

البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي او الصلوة وكذا لا مدخل في الاعرابية او الهندي والاعرابي حكم اهل الشرع واحد وكذا
كون المحل اهلا فان الزنا اجنبية او فرط الحنفية وقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول
ان ثبت انحصار العلم من القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم
ويجيء انه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم باولوية لزوم العتق في صورة الزنا مع شرف الكلام في تحقيق
ما هو المعتبر في القياس بطريق الاولى اذ غاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا اشد واولى بالانتقام لكنه هل هو في الاخرة او
في الدنيا وانه القتل او الرجم او الكفارة او غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من
اللفظ من باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة تثبت بما ثبت منه حجية ساير الدلالات اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط
اعني الغاء الفارق واثبات الجامع به كما سنشير اليه ومنها تشكل التنبيه انه صم سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب
اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم اعني قوله صم فلا بالنقصان يشير على ان علة منع البيع هو النقصان والا لخلا (?) في
(كالفاء ام) هذا السؤال فما اجتمع التصريح والتنبيه لكان الفاء واذن ولا منافاة في استفادة العلية بمعناها ايضا ومنها تشكل ان يفرق بين حكمين
بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذا ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب
الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله صم لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل
اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار ولعلنا سنا لنظير وهو ما رواه الجهني من حكاية
السؤال الخثعمية فانها قالت له صم ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال اريتها لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى فانها سألت عن دين الله ايضا علة النفع واما الثاني

فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على ان العلة
بدا اي كونه علة النفع ولا الامم الحب فيقضيهم
مشيرا الى نظيره وهو دين الله ام

اي ما يستفاد من غير الشرع فهي وجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم ويسمى الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون
في محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دائرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال
(فان ... تفاضل ام) الاسكار حرام وقد يكون في محلين لكون الشيء مكيلا لحرمة التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى
لكونه اقل احتمالا من الثاني ولتخلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية كدوران الحدود والمحدود
والعلة والمعلول المتساويين والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصله بيانا للاذعن
(نت ام) (حصول) ان الاقتضاء ان كان من جهته فلا يمكن التخلف وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والا نضاف ان
الظن كثيرا منها مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره فلا يوجب افادة القطع كما في الجزئيات ولكن ليس ذلك من جهة الدوران
(وهو عبارة ام) من حيث هو ومنها السبر والتقسيم عن ان يحصر الاوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها وسلب العلية عن كل واحد منها الا الذي وهو ايضا
فلا يفيد القطع الا اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في المعدود وثبت بالقاطع سلب العلية عن غيره واحد منها وهو
في العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام في افادة الظن بالعلية في الشرعيات واحتج المثبتون ان
الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتأمل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى العلية
عن كل واحد سوى الوصف الذي يغلب الظن بتعليل الحكم به راجح الناقون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب

النقيل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن لكن يجوز ان يكون العلة جزئي احدهما او ما
يتركب من بعضهما مثل وصفين منها او ثلثة او مجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الاصل مفقود في الفرع
او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن لا حجية في العمل بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على
بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء الفارق فيقول لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل
ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي يسميه الحنفية استدلالا ويسميه الغزالي تنقيح المناط وهو ان يقع هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما
القدر المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه ولا تخصيص بالحق هذا ايضا يرجع الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما
يرد عليه وفرض حصول القطع في هذا انما يكون من جهة امور خارجية كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط وحجيته انه ابدا اصاح
الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص او غيره كالاسكار لتحريم الخمر فانه مناسب
لشرع التحريم وكالقتل العمد والعدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة ولخالة ايضا لانه بالنظر اليه يخال انه علة اي يظن
واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليتها بنص او استنباط في الفرع **المسلك الثاني** القياس
بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم في الفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي كما يستفاد
من المعالم [illegible] انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثرين القياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه مقطوعا
بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما العلة
كفا الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق بمعنى اذا اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا
انه لا فارق بينهما الا الذكورة في الاصل ولا تاثير في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو
ما يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القطع بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف
للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل به العلم
الشرعي بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مط محل تامل واضح لانه اذا كانت العلة مستفادة من غير النص من وجوه الاستنباط
فاذا لم يعتمد عليها في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفي بوجودها في الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم
بعدم تاثير الفارق ويخرج كون العلة اكد في الفرع الا ان يقع ان المفروض نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية خصوصية
المادة وفيما كان الوصف المناسب في الفرع اكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة التحريم التافيف فالقول بانه لعل
كان لخصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم يكن حاصلا في الضرب بط لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو
للاحتمال ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة للحكم بالتحريم لم يكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان
القياس حجة اذا حصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعلية مط في احتمال
مدخلية المادة ولما انتفى هذا الاحتمال بسبب الاولوية فيصير العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل به وانت تعلم
ان حصول الظن بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مط بل لا بد اما من القطع او الظن الذي لم يدل دليل على بطلانه كالمنصوص
العلة فلا بد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية في نفس

الامر او قطعيه

اما الفرق المشترك بين الاصل والفرع او الفارق الذي امتاز به الاصل من الفرع والثاني ط لان الفارق ملغى فثبت ان ٢

الامر او قطعية العلة ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل به وان كان عليتها في الفرع اظهر واكد وبالجملة القول بحجية القياس
بطريق الاولى اما من جهة مجرد كون العلة في الفرع اكد وان كان استنباط العلة من غير مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما
من جهة الاجماع على كون الوصف الكذائي علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا حاجة في الحجية الا الاكدية في الفرع واما من جهة النص
بالعلة في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا حاجة في الحجية ايضا الى كونها في الفرع اكد كسائر افراد المنصوص العلة وكذا
ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من جهة ان المستفاد من النص هو العلية في الجملة يعني انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية منشأ
للحكم ونشك ان الخصوصية مدخلية اجمالا ولم يكن تامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال المدخلية للاصل
في علية العلة لاجل مناسبة بينها وبين العلة يقوى بها او يحتمل ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال فانه ينفي ما ينفي
شدة مناسبة العلة للحكم في الاصل فينتفي الفارق لا سامع المفروض ويوضح ذلك بعلم ان هو اعم من القطع بانتفاء الفارق و
الاندراج في تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية لها قطعا من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد اكدية
العلة في الفرع بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تنبيه على العلية وانتقال من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم
الموافق وذكر العلامة امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومنها قوله تعالى ومنهم من ان
تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهم الذين يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار
على الدينار وان شئت فاقتصر على التنبيه بالادنى على الاعلى بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر
مناسبة فان التافيف اقل مناسبة من الضرب بالتحريم والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتادية مما دونه والدينار
اقل مناسبة بعدمها مما فوقها ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في دلالة هذه الايات على
الاعلى هل هو من باب القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظ العلامة في التهذيب حيث قال بعد
نقل منع البعض اما القياس عن الشيعة والاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم
الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع اخر بعد ذلك اما القياس على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى
اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو بط ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة
تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى فظ كلامه ره انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى
وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع او نص صريح او تنبيه وهو مشكل لظهور كونه قياسا والاخبار تحت مادلة على حرمتها الاجماع
وان لم يسلم ثبوت الاجماع والضرورة فيه سيما مع ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب
الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين
قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون
عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله ص ان
المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس ٢ لوجب على الحائض
ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وبالجملة ظاهر كلام العلامة هذا وكثير من اصحابنا مستدلا غيره من فقهائنا يعتبرهم انه في كتبه

والسنة اذا قيست محق الدين وما روي من قوله ع لابي حنيفة لو كان هذا الدين يجاء بالقياس ٢

من المواضع يابى عن حمل قولهم على ما لو كان فى دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية و
الذى يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما ثبت الحكم فى الاصل بالاجماع او بلازم دليل آخر وليس
من الادلة اللفظية التى يستفاد منها العلة بالتنصيص او بالتنبيه او ثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقد
تراهم يستدلون فى مسئلة كون الزنا بذات البعل محرما ابدا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون فى كون تزويجها
محرما ايضا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها فى العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص فاين النص على العلة فى الاصل او التنبيه
عليها مع انه لو استدل فى كون التزويج محرما ابدا بالنص مثل موثقة اديم ابن الحر قال قال ابو عبد الله عليه السلام التى تزوج ولها زوج
يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول
فى حمى حريم الزوجية حتى يقال ان الدخول فى الحريم وهتك العرض فى جانب الزنا اقوى والكد مع انه لو سلم ذلك فنمنع كونها فيه
اقوى بل التزويج ادخل فى الاعراض عن الاعتناء بشان التزويج وهذا كلام وقع فى البين ينقرهسان ظ كلام العلامة ان مراده
ليس بيان تفريع محض اية التافيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة فى الفرع اقوى سواء وجد باصله نص
ام لا فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم فى تفريع اية التافيف وامثاله على القياس الجلى او المنطوق فالذى يقول انه يحصل من
الفرع ان الفارق الذى يتصور من جانب الاصل هو الخصوصية ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة
والقائل بالقول بانه منطوق يقول ان المنع عن التافيف فى العرف حقيقة فى المنع عن الاذية للتبادر وكذلك مثل قولهم عليهم السلم
لا تعطه ذرة حقيقة فى المنع عن العطاء مطلقا وهكذا واحتج القائل بانه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للحكم
من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعى لا الجلى فانه مما يعرفه كل من
يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا فى القياس الجلى ظهر لك بطلان هذا الاطلاق فى كلام المجيب
الا ان يريد بالجلى هذا القسم الخاص منه واحتج القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب للحكم الجامع بينهما
وعن كونه آكد فى الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا فى دلالة
اللفظ على حكم المفهوم متعين ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة المعنى المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى
بتوسط حركة ذهنية من يعتبر من الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ اولى
بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به النافى للقياس ورد بانه لا نافى للقياس الجلى يعرف الحكم فيه بطريق
الاولى حتى يصح ان يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا
يتم الجواب وهو كذلك لكن جعله بعضهم من ادلة النافين لكونه قياسا فح ينطبق الرد عليه وبه فضر وقال التفتازانى والحق
ان النزاع لفظى واستحسنه فى المعالم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا على الافهام من اللفظ وانه لا حاجة فى الافهام الى ملاحظة الاصل
والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح فالنزاع فى تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلى وفى ان ايهما حجة على الاداة هذا القسم
الخاص من القياس بطريق الاولى الذى هو من الجلى وهو القياس بطريق الاولى تمام الكلام وهذا ايضا يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق
اولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع لفظى وقد عرفت الكلام فيه وفى حكاية الحاق الزنا بالتزويج

الا انه يراد ترد

الا انه يراد ترد المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذى هو قسم خاص من القياس الجلى ولعلم ان
ما ذكره من تفسير الجلى فى الرد المذكور هو عبارة التفتازانى وهو موهم لكون القياس الجلى نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم
من المعالم وليس كذلك بل لا ينافى كلامه ارادة اعم منه كما هو صحيح الاكثر بين فان الموصول وصلته وصف تقييدى لا توضيحى
فاصل الكلام فى القياس بطريق الاولى الذى يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا منصوص العلة او منبها عليها او رفع احتمال مدخلية
خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة فى الفرع اقوى للتغير فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد ره تمسكا
باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخصص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال منتف فيه فتامل فانه ذلك
ايضا ينحصر فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة اشدية مناسبة الخصوصية للعلة لا مطلقا فاحفظ ما ذكرنا لئلا تخلط عليك الامر
ثم ان اصحابنا قد يتمسكون فى الحاق الحكم باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثانى ره فى مسئلة
الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كان المدعى عليهم بالميت فى وجوب اليمين الاستظهارى ان ذلك من باب اتحاد طريق
المسئلتين لا من باب القياس ثم تنظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل احدهما على نص
بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد فى الميت ان العلة فى وجوب اليمين هو انه لا لسان له للجواب وفيه
النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على استقلالها مطلقا وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن
ان يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كاملا اذا عرفت هذا فلا نضايقك عما اوردنا على
العلامة ونظرائه فى العمل بالقياس بطريق الاولى فى غير صورة التنبيه على العلة وانا الظن منه فلك او لعل مراده فيما يستفاد العلة
من النص واعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذا فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والغفلة
فى طريق الاستنباط والاشتباه فى الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك فى الاجماعات المنقولة
فكما انه قد يقع الغفلة فى دعوى الاجماع ويحصل الخطأ فى الحدس فكذلك فى فهم العلة من النص واستقلالها فهم معذورون فى خطائهم
بعد الاجتهاد ولا انهم عاملون بالقياس المحرم او يسمون المشهور غالبا بالاجماع وذلك لا يوجب القدح فى اصل العمل بالعلة المنصوصة
او المنبهة او الاجماع قانون ما استدل به العامة الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم
قال الشافعى من استحسن فقد شرع واختلفوا فى تفسيره على ما يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع ولا حاجة لنا الى ذكرها والاظهر انه دليل
ينقدح فى نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه او انه العدول بالحكم الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لطريقتهم ان يوجه ان وجه
بان يكون مرادهم انه ينقدح فى نفس المجتهد بعنوان الاستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعى او انه العدول من حكم الدليل الشرعى
الى العادة التى لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود مثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة فى دخول
الحمام من غير تعيين مدة اللبث وقدر الماء والسكوت وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو
اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه
ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا فى الحقيقة ولاجماع الامامية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن
ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى وعند التعارض الراجح بل الشر فاذا التساوى فالراجح بحكم وبقوله ع ما رواه المسلمون

من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس المناسب لطريقهم

حسنا فهو عند الله حسن م

فالمراد بالمصلحة بعد حسن واجيب بان المراد ما رآه جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع مضرة او جلب
نفع للدين والدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ
الدين والنفس والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين
لاجل الكفارة على الغني حتما انحراره ممكنة واما مرسلة بمعنى لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة فهذا
هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاه اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى
بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقايع
من الحكم وهو باطل كما عرفت في حكم الافضى فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة ليقر فانه يظهر على المال ومنها قصد الحامل الموت ترها
للولد اذا علم انهما يوجبان لشفائها او سقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها
انا اهل مجوب م اذا علم انهما يترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى قتل الاسارى اذا علم انهم لو لم يرموا ظهروا على الاسلام
واما الفقه بجواز رميهم اصحابنا بالدليل الخارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة **الفصل الخامس**
في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع حكم الشرعي بالدليل الشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتاخر بالدليل الشرعي متاخر على وجه لولاه لكان ثابتا وتقييد الحكم م
لاخراج الشرط والاستثناء وغيرها من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت والوارد بصيغة الامر على
القول بعدم افادته للتكرار فيصح اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الاحكام على الاشياء وحجتهما عنه
ذلك وما يقع ان هذا القيد مستغنى عنه لان ذلك امثال المخرجات للرفع لعدم الثبوت فخرج بقيد الرفع ويمكن دفعه بان الرفع ليس
مستعملا في حقيقته والالزم البداء المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات
ايضا مع ان ذلك يرد على قيد المتاخر ايضا اذ الحكم لا يتم الا باخره فلم يثبت شي حتى يرتفع الا ان يقال المراد الرفع ظاهرا المترتب على
الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم فيقع تعقيب التصريح بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح
تعقيبه الحد المحدود الى زمان والامر على القول بعدم افادته للتكرار **فائدتين** الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول
بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني سيما في القران لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا
على الجواز عدم الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه اية العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدال على وجوب الانفاق عليها في حول وهو عدتها ما لم تخرج فان خرجت فينقضي
عدتها ولا شيء لها نسخت باية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باق في الجملة فان الحامل اذا كانت مدة حملها
عاما فعدتها الحول وهو مدفوع بان الاعتداد ح ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع واية القبلة نسخت الصلوة الى بيت المقدس
واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليها عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذا
اية الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرها مما لا نطيل بذكرها فانكره توهمات لمسلم والعجب انه رضي عنه انه يضيع في امثال
لعل ابا مسلم يقول انما ثبت بالبديهة نسخه كاكثر ما ورد في الشرايع السابقة بانها كانت محدودة فلا يسا في انكاره اسلامه واما ما
تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد انه لا ياتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان للانتهاء

مدة الحكم او صح

مدة الحكم او صح الغير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزته مطلقا لكنها انكرت
معجزات نبينا صلى الله عليه وآله وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته صلى الله عليه وآله للعرب دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا باستحالة كون
الشيء حسنا قبيحا والامر يقتضي كونه حسنا والنهي يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد
يكون بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في آخر
وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما تمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب
الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة الجاهلية فان الانبياء الابد انقد ابطلوها
شرب الدواء على كيفية خاصة وهو نوع خاص على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوي ونحو ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا
التمهيد والترتيب بخلاف ذلك تعم فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد انقضائها للمصلحة لا للبداء و
ظهور ما لم يتم بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك **احتج** الاخرون بقول موسى على نبينا وآله وعليه السلم هذه شريعة مؤبدة
ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم
عند ما استاصلهم بخت النصر بل الرواية مختلفة من ابن الراوندي ايضا لكن المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد
يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع آخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق
فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه تعالى امر آدم بتزويج
بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى وانه احل النوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى وان
التابيد في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظايره **واحتج**
اليهود ايضا بانه لما بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه اولا وعلى الاول فاما ان يقترن به انه سينسخ بل بانه
سينسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما يقتضي العادة بنقله متواترة التوفر الدواعي عليه ولم ينقل
ينقل وكذا على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبح وعلى الثاني فلا يقتضي الا الفعل مرة واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام و
ذلك لا يسمى نسخا وفيه انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يقترن التصريح بعدم النسخ ولا بعدمه اما الاول فلان التصريح بانه
التصريح بانه سينسخ ح قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلانه لا يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان
واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر في محله وثانيا انه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرايع ليس من باب الامر فبيان
الحلية والحرمة للاشياء ما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيصح النسخ ويتحقق حقيقة وثالثا نقول
ان هذا الاستدلال منهم ولو تم لابطال النسخ كان لكن اللازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى ايضا والتخيير بانه هناك شق آخر
لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل التدريج الى زمان محمد صلى الله عليه وآله ثم لا يكون البيان كله فلا يلزم محال ولا قبح والقول بان الجنس
لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس رجوع الى الدليل الاول ثم يشهد هذا الدليل مع الاغماض عما اوردناه عليه الى الان لو كان في
مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى فيمكن ان يورد هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع ان
لهم ان يمنعوا النسخ من راس بدون التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات والاجماع

وقع بخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لجاز نقله عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم الحيا محمدا مقررا بان يحرم م

ان بالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا بحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب نعم في القياس في مقام الاستدلال ونحن في مقام

النسخ ولم يات شي لهم يلزمنا به بحول الله وقوته وبقي الكلام في التحقيق وهو محتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة **الثاني** الاربعة في

جواز النسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله والا فلم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة الذين كونوا

للفعل لسامع ان المصلحة الباعثة عليه لا يحصل بعده ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الامر او الا او من جانب

المامور او من جانب العبد من جهة تخصيص نعم في يدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل النسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به

للموكل الملحق اياه من جهة وحصر الشايع الا ان يكون المطلوب منه الحصول من مجموع المكلفين لا من كل مكلف واحد فيكفي اتيان

بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعل من هذا الباب نسخ اية تقديم الصدقة على النجوى وكان امير المؤمنين عم عشر في اول الوقت لمرض

او اغماء او نحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسماعيل فانه تمكن ابراهيم من الاتيان به وكان من تمكن دون بعض اخر منه واختلفوا

في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر

الاشاعرة وقيل بالوقت والاولى اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فانه مقتضى النهي او لا عن الشي قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فيعطي

حسن القبيح اذ المفروض اتحاد متعلقهما وكذا حكاية النهي عن الحسن ولزوم اجتماع الحسن والقبح في شي واحد من جهة واحدة وهو

مح وما يقال ان النهي قد تعلق بمثل ما امر به لا بنفسه وكذا الامر فهو مبطل لان المكلف به اولا هو الطبيعة امكان او نفيا وقد ورد

الناسخ بها ايض اذ المفروض عدم تخصيص الطبيعة في ضمن فرد خاص وهناك ما يثبتها وكذا ما يقال ان الامر الاول باعتقاد

وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذا النهي الاول والناسخ لها ذ ذلك خروج عن المتنازع اذ بعد تسليم جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد

بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهي عنه كما هو الاظهر وقد بيناه في مبحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء

الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شي واحد والكلام في كون ذلك نسخا فيرجع الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق المنسوخ

على مثل ذلك والا فلا نكر جواز ذلك كما بيناه وكذا القول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد

حسن لم يجز الامر به لزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شي مع علمه بانه سيمنعه منه لمصلحة

وانما القبيح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار ايض مثل قوية ابي المعز العثمان بن

عيسى عن ابي بصير قال سالته عن رجل فجر بامراة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف تعرف توبتها قال

تدعوها الى ما كان عليه من الحرام فان امتنعت واستغفرت ربها عرفت توبتها وموثقة عمار عن الصادق عم قال سالته عن

الرجل يحل له ان يتزوج امراة كان يفجر بها فقال ان انس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت

فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه

قبل التمكن منه فمستحيل والكلام فيه نظير ما حققنا في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط **احتج** المجوزون بوجوه ضعيفة اقواها

ثلثة **الاول** قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه لا يريد به ما يعم محو الامر الابتدائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت

الكلام فيه وان اريد به محض الايجاد والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو وهو ايض خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور

به المطلوب بذاته في نفس الامر فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح ظاهرا مع

تخصيص الاية

تخصيص الاية بغيره لقيام البرهان على امتناع الشرع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو مم بل الظ من

الاية هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة **الثاني** انه تعالى امر ابراهيم عم بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح

اللذبح فان الظ من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابراهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وغيره في ذلك ما يدل على انه كان مامورا بالذبح

لا بمجرد المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانهما وغيره مناسب لهذا الذبح العظيم ولا يدل عليه ايض قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولنا

بنا في كونه مامورا بتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايض ابتلائي لامتحان ابراهيم واسماعيل واظهار مرتبتهما على الناس لا انه كان الذبح

في نفسه مطلوبا وظاهر الامر ولذا كان هو ارادة المامور به ويكن القاطع حمله على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين وقد مر

بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقداه ظاهرا وحمله على ارادته من فعل المامور به هو ما

به هو الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظ مع انه لا معنى للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر

لا يقتضي التكرار فلم يبق مورد النسخ **الثالث** ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عاد الى خمس وفيه

بعدما اورد عليه من انه فيه من علامات الوضع من جهة ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسلامة

وسلم ان ذلك نسخ قبل التمكن لان علم المكلفين من شرايط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن

الايجاب فيما بعد معلقا في علمه تعالى بعدم شفاعة النبي صلى الله عليه وآله فيندرج تحت البداء المصطلح **الرابع** ان المصلحة قد تتعلق بمثل الامر

والنهي فيجوز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه مما ذكرنا فلا نعيد **الثالث** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب

اتفاقا الا ابي مسلم وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير

منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايض الخير في نات بخير منه يقتضي انه ان المراد بما نسخه هو الحكم الثابت

بالاية لا نفس الاية فلا اثر والمراد من كونه خيرا كونه مشتملا على مثل المصلحة السابقة او خيرا منها ولا يحتاج هو لا يفرق بالكتاب

والسنة ولما اضاف الاتيان اليه تعالى فلا يضر لما يانيه الرسول هو بما اتاه الله تعالى بلا ريب وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب

وخالف فيه ايض بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد

ظني فلا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح عامر في مبحث التخصيص

اذ العقل المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة ولما دلالتهما على التابيد فلا قطع به مع انه اوضح بالتابيد فهو ايض يصير

كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد نعليه على الظن الحاصل من عموم

الدوام في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة عندنا لندرة مثله وذكر

القائلون به لمثله لوقوعه منها ان اهل قبا سمعوا مناديه صلى الله عليه وآله ان القبلة قد تحولت واستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة وهو مم

بان الاظهر انه مخبر واحد ولعله حف بقرينة افاد القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان يكون نفس الخبر دالا على الحكم كما سنشير

اليه واما دلالة الخبر على كون اية فلانية منسوخة بكذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر جواز اثبات النسخ به وفيبطل الخلاف على ان الاجماع

هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعده فانه صلى الله عليه وآله لا ان كان في قولهم فيهم فلا عبرة بقول غيره والا

فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لانه لا ناسخ اما الكتاب واما السنة واما الاجماع واما القياس فانما يكون حجة

باهو مستفاد من المقام في الاية مثل الفداء والا فلا لم على توقع الولد الذى لعله يكن مامورا به لكان يمنع من مسئله وغير ذلك تاكد

وقد يجاب بان دعوى انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وصل فهي
مسلاحتد ضيان المتبادر من الذبح المامور به هو ذلك

وهو ايض ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما
نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد
فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة

يعني المعنى والا فالفائدة ليست نادرة
على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز
نسخه اي النسخ به

يجوز عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه فرواما الكتاب والسنة فلان المفروض انهما قبل الاجماع والناسخ لابد ان يتاخر واما الاجماع فلانه
لابد له من مستند من نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون
الثاني باطلا للمحرو واما انه لا يجوز ان يكون الاول ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاول فلان خلاف
امتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع اما الثالث فلبطلان الاجماع بالذات ح فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور واعترضه المرتضى من المخالفين
في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند
قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد يكلمه ما مر عليه في محله والحاصل عندنا في حجية الاجماع
المعتبر الكاشف عن راي المعصوم والمراد منه ان حجية الاجماع او منسوخية هو باعتبار كشفه والمناقشة في استناد النسخ الى
المستدل الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق ان الاجماع عندنا ينعقد في زمان النبي صم وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قررناه في
محله والمانع من كونه ناسخا والمنسوخ ما ولها الحال الفوق فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه ايضا فالاظهر هنا وفي مبحث الاجماع
انا ادلتهم على حجية الاجماع ينادي بعدم اختصاصه بعصر دون عصر وفاتهم مثل قوله تعم ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله صم
لا يجتمع امتي على خطاء ونحو ذلك كما لا يخفى **قانون** زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا لمزيد عليه صلوة كانت او غيرها
عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم ينسخ الحصر المستفاد من الشرع والا فثبت النسخ
للحصر ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن
كونها وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا
نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وقيل ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها
وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك للحل كونها وسطى الصلوة المفروضات مطلقا ولو كان لكونها وسطى مطلق
الصلوة فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة انهما شيء واحد
من جهة الوصف لم يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص واما الغير
الجزء المستقل فاختلفوا في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ
لنفس الركعتين كما فهم من حيث فهم من وجوب الركعتين باقي على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب بل ليس
بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لان نعامع انهما كان عقليان لا يجزي فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاولين غاية
الامر ان اجزائهما كان على حال والان صار على حال نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا
منضمين فهو يصير نسخا وكذا اذا استفاد من الشرع وجوب الحاق التشهد بالركعتين الاوليين ثم بعد جعلها رفع وجوب تاخيره
عن الركعتين الاخيرتين او وجب التشهد والتسليم او لا شرط الاتصال بالاوليين ثم اخرهما من الاخيرتين وثمرة هذا النزاع يظهر
في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطع وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد يوجد
قانون يعرف الناسخ اما بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله كنت نهيتكم عن زيارة
المقابر الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروها او بالاجماع عليه او بالعلم بالتاخر لضبط التاريخ ولا يحصل النص

ولم يعلم النسخ

محتمل بقاء الحكم العدم زوال الوصف المذكور
اقول وعلى الاول ما يقتضي الالتزام النسخ فانه
الحكم اذا تعلق بالوسطى م

ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف والتخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن ائمتنا عليهم السلم وثبوت التخيير في العمل
بين متضاديها ومتناقضيها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انا هو لو علم بان احدهما رافع لحكم الاخر ولا يعلم قد اشرنا سابقا
عن اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى ان الخبر الواحد هو الذي رفع الحكم مستقلا واما خبر الواحد بنقل حكاية النسخ والحكم فيها فهو
نقل تعقل **قانون** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف في المذكورات شاذ وحجته واهية ويكفينا الوقوع
اما الاول فكما روي في اخبارنا انه كان من القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانه نسخ تلاوته ويرجع استقرار حكمه واما
الثاني فهو اما الى البدل كتبديل الاعتداد العدة بالحول باربعة اشهر وعشرا او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز ايضا بالاخف و
المساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله تعم لكم دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم عاشورا برمضان واما الثالث
فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكمها وتلاوتها **الباب السابع** في الاجتهاد والتقليد **قانون**
الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح لهم تعريفان احدهما ينظر الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة والاول
ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والثاني تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم
الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه
واحترز بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو
لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبي مثل
المنطقي البحت وان لم يكن فقيها اصطلاحيا وفيه مع انه ما زيرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق
الاجتهاد اذ من قرأ الكتب الفقهية وتناول نفس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفروع
الى الاصول اذا استفرغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ الموسوح الا بعد تحصيلها ايضا قلت فعلى هذا تم الكلام في
المنطقي ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال اذا كان هذا تعريفا للحالة والفعل فالمراد بالفقيه هو صاحب
الاستعداد والقابلية القريبة لحصول العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة وواجدا للقوة
القدسية التي يتمكن بها على رد الفعل الى الاصل فحصل هذا الشخص افادة الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل باعمال النظر واتعاب خاطره و
استفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص فقيها من حيث حصول العلم له بالاحكام
الناشئة من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق ان يقال ان الحق ان مطلق الاجتهاد لا ينفع الا منه كما نبهنا عليه في الفقه
ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط متقدم على العلم
فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران ولذلك نراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة مما يتوقف عليه منه
القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته فاذا اريد تعريف صحيح بما ينفي الاجتهاد هو الاستفراغ لتحصيل الحكم الشرعي الفرعي عن ادلتها لمن
عرف الادلة واحوالها وكان له قوة القدسية التي يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه العلم الحاصل بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منها في تعريف الاخر والالزم دور وقيد الظن لاخراج الاحكام الفرعية او القطعية
النظرية وفيه ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات ايضا يسمى فقها وتحصيلها واستنباطها من

يجوز بالاثقل ايضا
مبحث الاجتهاد والتقليد

مجتهدا م

فقيد ومن حيث استنباطه الفرع من الاصل
واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة
من الفعل م

من ادلتها اجمالا او المجتهد مثلا يعرف حكم الشئ اولا ومع ذلك يحتاج الى النظر في الادلة وبعد تحصيل القطع يعرف الدليل وقد اشرنا الى ذلك في
اوائل الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في اللغة ايضا او في
اصطلاح آخر كانهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه ولا حاجة اليه لانه المتبادر
من الشرعي الفرعي اما التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي ره فقال ملكة الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام
عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك
ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول وما ذكراه يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق
وخلاف ما ذكره الاكثرون ثم صحح هنا تعريفا للملكة الاجتهادية لا الحال ثم ذكر ره ان اللام في الحكم للجنس فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي
لاخراج العقلي وبالفرعي الاصلي كالاعتقادات وعن الادلة الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة
من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياج الى التفات ونحو ذلك وحيث
ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل اقول ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في
الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه واشتهر بانه لا ملازمة ثم ان هذا الاطلاق في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في المطلب
على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول او المنقول او في الفروع او الاصول والمقلد من اخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي

قانون اذا عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد الظن في التعريف للاجتهاد فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون
ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد اما الاول فظ واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة
العمل به مع بقاء التكليف حتى الوهم بعد ثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان
ادلة حرمة العمل بالظن سوى ان ظن المجتهد والامارة عن العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب القطع وعدم ثبوت اشتغال الذمة
باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين بالبراءة مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم
جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية باطل مع ان جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال بيانه ان الادلة
الدالة على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية والاجماع تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكذلك قوله تعالى
ان بعض الظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن وح فنقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن فان
قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا اشكال قلت المسلم من الاجماع هو
حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها تم لمخالفة الاخبارية
اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها سلمنا عدم الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى منها
لكنا نقول المسلم منه هو حجية مفاهيم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم لانه خاطبه كان يعمهم والظن الحاصل للمخاطبين
من جهة اصالة الحقيقة والقراين الحالية حجة اجماعا لا لان مراد الرسول وكتابه بلسانهم والمراد بلسان القوم ما يفهمون نحو كا
اذ الفهم يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية مفاهيم المتأخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل آخر
غير ما دل على حجية مفاهيم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك الا بالدليل وحجية الدليل لانحصار

السبيل الى الحكم

[illegible]

ظنية ودفعه بما انه لا دليل على حجية
تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة
الدالة على حرمة العمل بالظن م

ما خلاف اللسان فلكل مختلف

السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة استحالة التكليف بما لا يطاق عليه وما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي
لحجية ما ينفتح السبيل من الظنون من حيث هو ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل العقلي لا يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان
الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقائها ثم
ابدا الدهر لينتفع منه المتأملون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه وكذلك المكاتيب والمراسيل المرسولة من البلاد البعيدة
سيما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز العمل للمدرسين في التاليفات والمتعلمين والمتأملين فيها
وعملهما على مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب اليهم المكاتيب وهو ثم سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اما لفظا منها
الفاظ الاحكام بين الامة وتشتت وانتظام المخاطبين بالشرايع والاحكام بينهم وكذلك الامامية في قصد عمل الاتيين بعدهم ولو
بعد الف سنة بل لك لاجل حصول الطريقة واستقرار الشريعة على الحاضرين ومن ادانتهم ونقلهم الى الخلف يدا عن يد الينا في ذلك
ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وساير الفوائد اذ ذلك يحصل على احسن البلاغة والاسلوب وساير الحكم
المستفاد منه مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرية التي هي قطرة من بحار فوائده فاثباتنا ان يكون الكتاب العزيز من
باب تاليف المصنفين سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الايات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجي
بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه ونظره ولو لم يكن موافقا لمراد من انهم سيما يعتبرون القطع والجزم وادعاء انا نعلم
انه تم المراد فذلك يحتاج الى دليل والمنصف بل الانصاف انا لا نعلم العلم بانا مقصودون من الايات الواردة فيها بقولهم تلك
هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعي العلم بانه اراد افهامنا من آيات قوله من بعد وصية يوصى
بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة ان المراد من اخراج المال للوصية والدين
والميراث والتاسعة لها بانه فصل عنهما اما بما يساوي الانصباء ويترتب عليه اثره بكيفية في الملك وجواز التصرف ح ان تخرج الدين
الوصية ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين العدول لاجل تحصيل الكلية الا بعد
نصيبهما ووصوله اليهما فقبله لا يبقى لهم شئ على كونه قد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليهم وهكذا بل الاظهر ان يدعي العلم
بان مراد الشارع من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهم بعينه وفهم المخاطبون المشافهون وكان مقصوده
ثم ابلاغ الحكم وقد بلغ ولكنه اختفى بعد خفاء مادة الهدى كما خفي اكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب
العزيز انما هو على ما نطقه عرض الاخبار على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا ينفع بل اثباتها بينة فان قلت
ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب بل من هذا القبيل يدل على ان الكتاب حجة قلت بعد قبول دلالتها على تلك الاخبار صدورا كما هو ظ بعضها
نمنع اولا دلالتها على التمسك بمفاهيم اللفظ من حيث هو مفاهيم اللفظ لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالاحكام الثابتة و
المرادات المعلومة منه كما هو ثابت في اكثرها وكذلك ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها
على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها وعلى ظواهرها ايضا والعرض على ما فهمه من روى وان كان خلاف الظ في نقل
الكلام الى هذه الاخبار ونقول ولا اقل من انها على ما نحن فيه ح اجماليتها لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات المصنفين
الذين يرضون بفهم الكل فيما فيه وبحثون الظن المعلوم عن بعض ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية

كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن فهم منه
ان هو لا للارحام يملكون هذه
الانصبا ويعد ايقاع الدين والوصية م

عليه ومن فهم منه ان يستحق او يملك الارحام
انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية واذا
ثبت فهذا منه فهو حجة عليه م

ظنية اذ ذهب جماعة من الاخباريين
الى ان المراد التمسك بالاخبار الائمة م

التعبد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او ندعي العلم بان منهم المخاطبين بها اصلا او ظنا كان ذلك ولكن لك باثبات العلم في
المقاصد سلمنا ان الكتاب العزيز من باب خطابات المشافهين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن
حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط فان الظن الحاصل بعد ملاحظة
المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت في الشريعة هو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها
وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما بلا احظة في بادي النظر وبعينه ما حصل منه لو خلى
وطبعه واما بلاحظة ما يستقر عليه ظنيته بعد ملاحظة المعارض ورفع الموانع ودفع القرائن به فضلا فضلا عن ادعاء الاجماع
على جوازه او وجوب العمل به اذ لا ريب في امثال زماننا اختلط امر الادلة ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين
ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الاحاد وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والتعارض والتخالف فلا ريب
انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب ولا اظن الخصم يدعي جوازه في ذلك
وكيف يمكن ادعاء حجيته بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد من اجل احتمال انتفاء
معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب فقط بل هو ظن المجتهد بحكم الله تعالى
حصل له من مجموع الادلة ودفع معارضاتها وضم القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وما الحجة الا ان نقول
بحجية ظن الكتاب في زماننا لا بشرط ملاحظة العارض ولا عدمه او بشرط عدم ملاحظة المعارض او الفحص عنه ونفيه بالدليل
حتى يبقى الظن والاولان باطلان وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن منه دعوى الاجماع على
حجية الظنون التي بعد رفع المعارض حتى يقول انا العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجماعي
ولنا له بذلك وكيف يمكن منه الان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل اذ كل هذه
الظنون لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنه اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا فحجيته اجماعية
لا اذا تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا مثلا يعم الكتاب والسنة
المتواترة والاخبار الاحاد وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب والسنة المتواترة والاخبار الاحاد
وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بعموم ان العام المحقق المخصص حجة في الباقي وان
ادلة الخصم باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص
الكتاب جائز دون غيره شطط من الكلام ويلزمهم في العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في العام الكتاب لادلة ظنية الى
ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب على فرض نقول احل لكم ما وراء ذلكم
انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الحرمة كما ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب وذهب جمهور الاصحاب الى
الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الاية وابقائه على ظاهره والعمل بالظن به يتوقف
على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا مانع الا الاخبار ولا سبيل الا الرجوع
الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه التراجيح واختلاف الاخبار

في بيان علاجها

من اللفظ انما هو من جهة وضع
اللفظ وحقيقته او مجازه و
الاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة
الظاهرة في المعنى المجازي في نحو ذلك
واما الظن الحاصل

[illegible]

في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في الخاتمة والاساس في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية
مع ان قبول كل واحد من الاخبار ورده من حيث السند والمتن وثبوت العدالة وكيفيتها والكاشفة عنها والمثبت لها
وعدد المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتأمل المتصف المتدبر
ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء الحدس وحصول القطع برضاء الشارع بذلك العموم
بالخصوصية والمنصوصية لا لانه من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم يعمل بها عهدتها على مدعيه وبيننا وبين هذا
الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق فلا غنيمة ولا يجدي للمستدل بل هو من اهنا و
طريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث هو والظن الحاصل منه بعد الجهد في المعارض
ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه الامر فلم يفرق بين المجاز والعام وناقض في القول
بوجوب الفحص عن المخصص بعمومه ووجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص
عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل الاعتبار ان في العام والمجاز بكل المعنيين فعليك بالتأمل والتفرقة
وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بجواز العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي
مثل الشهرة والغلبة ونحوها من جهة قولهم نعم ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل المجتهد بعد التأمل
في الاية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الاية مخصصة بظنون كثيرة
وملاحظة عدم المعارض والظن به او القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص وغير ذلك حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا الظن حاصل
من الاية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا سلمنا الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم في خصوص العام
المخصص لانه موضع خلاف النزاع فيه معروف وليس مخصوص بعمومات اخبار الاحاد بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب
والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عموم ايات التحريم في امثال زماننا بل ربما بعد القطع تخصيصها ببعض الظنون
فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه كما يظهر من ادلتهم المذكورة
من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل ظن ولو فرض حصول الظن فهو حجة عليه
فهو يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انت قصرت في الاجتهاد حيث ادعيت الظن فيما لا يمكن
حصول الظن ويقول انت قصرت في الاجتهاد حيث ادعيت الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان الاتفاق المسلم من الاجماع
الغرض الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه
ظن في نفس الامر فهو حجة ولكن ليس فليس وما يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل للمدعي بسبب اجتهاده وتمسكه بالادلة
التي هو يرجحها من المنكر ويمنع منه فتأمل في ذلك فانه دقيق ولئن سلمنا سلمنا دعوى الاجماع من الخصم على حجية الظن الذي حصل للخصم
عليه دون غيرهما فانا نسلم من جهة انه ظن المجتهد فحجة عليه ولكل ظن المجتهد حجة عليه ولانه لم يحصل للاخر الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على
حجية ظنه الحاصل من جهة العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان
من جهة كونه ظن المجتهد لانه ثبت به التحريم بل العمل بالظن وهو المطلوب قلنا انا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد

الظن منه بكلمة على التحول فرض حصول
الظن فهي حجة باتفاق فمعنى قلت المنكر
يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض
حصول الظن منه في نفس الامر لكان حجة
انه تحصيل منه ظن

فلا نم انه من اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير و
الحاصل انا نفرض مسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل فى الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظن مطلقا ولا
يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفى المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه فاذا استدل
المنكر للعمل بالظن بمثل قوله فلا تقف ما ليس لك به علم فنقول انه لو كان الظن الحاصل من هذه الاية قبل استفراغ الوسع
والفحص عن المخصص والعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق فى الظن فلا اجماع على حجية
مثل هذا الظن الحاصل من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فحصل الظن المنكر بسبب الاية بعدم
الجواز وذلك بان يدعى عدم انسداد باب العلم ويتمسك بالادلة المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرها قطع العمل
فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت انسداد باب العلم يجب على العمل بالظن فاى
كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير راى احدهما حجة على الاخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية
بل وان كان فلا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثبات الادلة المعلوم الحجية فالاستدلال بالاية فيما نحن
فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم يتمسك بانسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصلح
معارضة بحرمة العمل بالظن مط ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن فى
ابطال حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم فى حجية اخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق فى الظن
لجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم فى العمل بها ايمان الراوى وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب المعالم وغيره و
هذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعى لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه اجماعيا ممنوع وان
كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يدير الكلام السابق مع ان الاجماع المدعى فى ذلك ان كان
على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلائم استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع
كما لا يخفى فى المسائل الاصولية وان كان على الظهور فى الباقى وحصول الظن فهو ليس من شان الشارع والامور التى يدعى
فيها الاجماع المصطلح واما الاجماع الاصوليين فغايته افادة الظن وهو يدير الكلام السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المدعى
فى هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب او كان هو الاجماع المنقول والاستنباطى فيدخل تحت عموم ايات التحريم والدليل على حجيتهما
سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق فان كان على الجملة فهو يجدى وان كان على كل الظواهر فهو ما يرد عليه ما
سبق مما فصلناه فيه انه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تعم ولا تقف ما ليس لك به علم واشباهه من الظواهر والظنون
الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حجة الظاهر الدال على حرمة
العمل بالظن عموما ثبت عدم حجية ظن الحاصل من القرآن وما ثبت وجوده عدمه فهو محال فان قلت انه تخصص بالاجماع
المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ايلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص ومن ذلك
لا يكون الا فى العام فان قلت وان كان ظنيا فى الجملة لكنه قطعى فى الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك يكفى فى تحقق المقدار القطعى
بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو الظن الغير ايات التحريم فلا ينفعك فيما نحن فيه من الاستدلال وان كان هو الظن مستفاد

المستفاد من الآيات

المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن ٢في غير ظن القران يفيد دفع الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة عن القران حجة
العمل غير الظن الحاصل منه مثل حرمة العمل بالظن الحاصل من القران قلت بعد تسليم صحة هذا الدعوى يرجع هذه الدعوى الى الاجماع على
حرمة بعض المظنونات دون بعض لا على وجوب العمل على ظواهر الدالة بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن الخلافى وليس هذا
من باب حجية العام بالاجماع الا ما اخرجه الدليل حتى ينفعك فى مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القران بل هو من باب اثبات
حجية بعض المظنونات بالاجماع وهو ما حصل عن سائر الظواهر وبعض مدلول ما دل على حرمة العمل بالظن بظاهر القران وهو غير حرمة
الظن الحاصل من القران الداخل فى الايات تحريم العمل بالظن وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول ايات تحريم العمل بالظن
وهو حرمة العمل على غير الظن الحاصل من القران وهذا البعض ليس بظاهر هذه الاية حتى تقول انه من الظواهر التى ثبت حجيتها
بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب مط فالاجماع انما هو على حجية الجميع هو
الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج منه قلت لو سلمنا انك هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هى
الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم بمعنى حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد منضما متعلقا للدعوى الاجماع وهذا
الكلام يقتضى دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول خروج الظن الحاصل من الكتاب من عموم ايات التحريم الظن لا بد ان
يكون من دليل قطعى او ظن علم حجيته فاهنا الدليل وقد فرضت ان الدليل القطعى هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعية تحول
العام المخصص اعنى ايات التحريم العمل بالظن فى مورده واذا ابطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم الايات المذكورة
وان كان الدليل شيئا آخر من خبر متواتر او شىء آخر فمع انه غير مسلم هو غير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق
الا الاعتماد على الظن الاجتهادى وان قلت نحن ندعى ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه
قاعدة قطعية خصصنا بها عموم ايات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقى قلت قد اشرنا
سابقا الى بطلان هذا الدعوى ونقضا بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع
الخ فان شئت ان شرحنا بين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يتضح عنك هذه الشبهة بانه ان الاصوليين يعرفون كرودا ان
دلالة العام على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلى التفصيلى والكلى العددى فنقول دلالة هذه القاعدة القطعية
اعنى الاجماع على وجوب العمل بايات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة ٣كل واحد من الالفاظ الكلية المركبة على معناها
فنقول قولك ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطبق بعمومه على ايات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة
فح لا بد ان يكون المخرج والمخصص الكسر مغاير للعام والمخصص بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الايات المذكورة دلالة تامة فاذا كان
جواز العمل بايات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا آخر لاستحالة اتحاد المخصص
والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساوى بالنسبة مع الاخر فى دلالة العام عليه وحجية العام فيه فتم يصح الكلام ان
قلت وقع الاجماع على حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع آخر على حجية سائر الظواهر وهذا الاجماع الثانى مخصص لمقتضى
الاجماع الاول المفروض ان الاجماع المدعى شىء واحد وهو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب فلم يدع
احد الاجماع على حجية ايات التحريم من حيث انها ايات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه على نهج آخر

٢ فى غير الظن الحاصل من الاية ففيه ان الغير هنا الظن ايضا عرضا عريضا قد اجمع منه الظن كالبينة وغيرها كاليد وغيرها فلم يبق لما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل القياس ونحن نقول به ايضا فيما لا ينفك فيما ذكره فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر التى حتى المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن ٣ بلغ

٣ المشتركة على معنييه حيث استعماله فيهما على القول بجوازه وكلا من باب الكل المجموعى وكلا من باب الكلى ٣

والحاصل ان القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يمكن ان يدفع دلالتها على بعض الافراد لزوم
التناقض في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرنا سابقا وهو انه ما يثبت وجوده عدم قبح وصدقه للتيقظ الجواب عما يمكن ان
يقع هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى ان الاجماع انعقد على كلية حجية الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع آخر على عدم حجية
هذا الظن الخاص اعني دلالة ايات التحريم على حرمة العمل بظاهر القران وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان هذا
الاجماع الثاني لا مبنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع لا اصل له واما ايات التحريم لا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة
بمعنى معين مثل اصول الدين وما يتم به المسلمون ونحو ذلك وايضا ثبت يقينا في اتمام المطلب وهو بطلان اصالة حرمة العمل
بالظن تامل فيما ذكرته بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول ان شاء الله تعالى نعم ثم ان تشبث الخصم بما ذكرنا له من الجواب والغرض
عما يجاوله او لا من تخصيص عدم ايات التحريم بالاجماع المدعى وطام سلوك مسلك آخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن وقال انه لا
تخصيص هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بتقريب ان مثل قوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها فان المراد منها النهي عن الذي لم يكن مستندا الى قاطع وساير الظنون الحاصلة من ساير
الايات مستفادة من القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص والى اجماع آخر فنقول
فجوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظن والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم يعود
الى الموصول بنفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرت الى الاضمار بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي في استعمال واحد
وهو بعيد يعني لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم او طالبا ان يحمل العلم على ظواهر الايات فيصورة نعيض مدلولات
القاعدة قرينة للتجوز في بعضها الاخر ليس باولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع آخر بل
اجماعين في بعضها الاخر ليس باولى من العكس آخرين وقد عرفت الحال فيه وكذلك في الايات الناهية عن اتباع الظن فان حمل
الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كر على ما فرضه وبالجملة لا ريب انما يحصل من قوله تعم وامثاله
فظهر مثلا بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة لا العلم به لاحتمال الارادة مطلق من التنظيف او التقميص
وهنا واضح لا سترة فيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع كالعلم
بما يكون دليله وكذا ذوجته بجرح اليد والتعرف وذلك كما يقع في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه اذ هو العلم بالاحكام
الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الاظهر في توجيهاته فنقول في دفعه ان كلامه هذا
يحتمل معاني ثلثة اما انه معلوم ظاهرا يعني مظنون من الاية واما الثالث فيدعي البطلان لوضوح المغايرة بين الظنون والعلوم
والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سيتوهم
الاول فكما هو بتقوية الاستشهاد بحكاية اليد وعلم الفقه ففيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك العلمي للاحكام
الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب ولكن ذلك لا يفيد الا انه حصل
العلم بما هو مظنون انه حكم الله وذلك لا يجري في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان
القطعي كون ذلك المظنون حكما شرعيا له انسداد باب العلم فيجب العمل به بحصول العلم بالمظنون لا بجعل المظنون معلوما بل يجعل

الكبرى الكلية

على معنى يشمل العلم بما يوجب العمل به وهو ايضا مجاز فان مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل م

هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا م

واما انه معلوم بوجوب العمل به بما هو ظاهر من الاية واما ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم م

الكلية للمجتهد مظنونة واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقي على اظهر الوجوه
لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من الخارج
لا يصير معنى قوله تعم لا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع الخصم شي لانا نسلم انا نعلم ان المظنون
من ايات القران كذا ولا يقتضي غيره بان نقول هذا ليس بمظنون من الكتاب ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليها
من الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شي الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى ينفعك في هذا
المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو
واضح ثم لما طال الكلام لما سامحنا الخصم في تسليم الاجماع القاطع للغائل والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو
اجماع الفرقة بحيث يوجب القطع براي الامام ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجماع فان ذلك من الاجماع اما من ملاحظة
فتاويهم صريحا واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضا رئيسهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من قدماء
اصحاب الرسول والائمة والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد الف
سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من متاخري اصحابنا فان سلم اجماعهم
على تلك الفتوى فغير معلوم انه فتويهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله كان
من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا استدلوا
في محاوراتهم بالايات القرانية من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان كما من جهة
~~انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا استدلوا~~
~~في محاوراتهم ومناظراتهم بالايات القرانية من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله~~
كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كما نبه الصادق عم الراوي الذي
كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه في الخلاء وعظمته انه ليس بحرام لانه لم يات اليها برجله اما سمعت الله يقول ان السمع
والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا والاستدلال بآية بكر بن حيث شك في موضع النبي صلى الله عليه وسلم بقوله ثم انكم يوم القيمة
انهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع بالجملة هو عليه والحجة علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى
في ايات تحريم العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور ايات التحريم في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا التي
انسد باب العلم فيها غالبا ودعوى اندراج كل هذه الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة وضعف الجواب
ثم ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا حتى في امثال زماننا بهذه الايات يستدلون في اثبات حجية اخبار الاحاد
والاستصحاب وغيرها من الادلة الظنية بان باب العلم في امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن
والا لزم تكليف ما لا يطاق وغيره ما لا يخفى اذ الاستدلال لجواز العمل بالظن المعلوم الحجية او الظن المعلوم الحجية لا يحتاج
الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس بظن كما مر فالامر اظهر فحينئذ توجيه المعارضة
بان هذا الدليل العقلي القطعي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا الا ما قام القاطع على بطلانه بالاخير الى

قائم

لحصول القطع بها بسبب القرائن والامارات وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كما نبه الصادق عم الراوي الذي كان يستمع الى غناء الجواري حين جلوسه على الخلاء وعظمته انه ليس بحرام لانه لم يات اليها برجله بقوله اما سمعت الله تعالى

هذا الدليل يقتضي حجية الظن مطلقا الا ما قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يراد منهما هذا الاستدلال الا بهم

استثناء لانه ليس بظن بل هو مقطوع تعبد بحرمة العمل به قطعا فالحاصل انا لاياتنا نعلم وجوب العمل على عموم ما مع انواع
الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل القطعي مع انواع الظن المعلوم عدم حجيته فارتفع بهذا الدليل القطعي العقلي
الظهور الذي ادعيت من الاية وصار المحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت
حجيته وان كان لمولك كلام في هذا البرهان القطعي الذي تداول المجتهدون في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى
بسط كثير وتطويل بل غير وقد ذكرنا ذلك واوضحناه في بحث حجية الاحاد وبينا ان الاصل حجية جميع الظنون للمجتهد وان الاصل في
ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وان شئت
فراجعه ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الاخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاه ومن وجوب
الاعراض عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاه من وجوب الاعراض
عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهدين من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداول هذه
الطريقة ونظائر كلها تم بذلك اجلى الشواهد على بطلان دعوى انه مقتضى الاجماع للدعي حجية ظواهر ايات التحريم مطلقا
لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكما انهم هنا ينادي بانها مخصصة بغير ايات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة بغير
ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظاهر ايات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكذا في اول المسئلة يكتفي مثلا
بانا لا نتوقف في قولنا نمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر لا قاطع عليها والان يوشك ان يدعي الاجماع على ان تلك الظواهر
ليست بحجة مع انها المعروف ان جماعة العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها
حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال ثم بعد التامل في
جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك البراهين العمل
على الظن مطلقا فيدخل فيه ظن ايات التحريم اذ ذلك ايضا ظنون وظواهر قبالا لما ذكرناه من دخول ظواهر الكتاب بحث ايات
التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز في ايات التحريم فنقول ان الاجماع على حجية الظواهر ايضا قرينة على تخصيص ايات
التحريم او التجوز فيها ذلك لان تلك البراهين قاطعة لا يقبل التخصيص فهي مبطلة لايات التحريم بعمومها ومخصصة
لها بغير صورة انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر ايات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي وتخصيص تلك
البراهين بالقياس والاستحسان ونحوها ليس من باب التخصيص وبينا الوجه فيه فلاحظ وسنبينه ايضا وحاصله
اما منع حصول الظن بها بما ملاحظة ابتناء احكام الشريعة على جميع المختلفات وتفريق المؤتلفات ولما بان الا
استثناء ما يدل على مراد الشارع ظنا لان الحاصل منها استثني من مطلق الظن واما منع انسداد باب العلم في موارد مثل
القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع الى سائر الادلة ويعمل عليه وان وافق مؤداه مؤدى القياس
واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة في زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم وعلى المدعي بيانه دعوى العلم
او الضرورة من العقول انه بغرب مما استغربناه سابقا من الجمع بين الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن في سائر المواضع
والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق ما نظر في عصرنا

بحيث يشمل ايات التحريم مطلقا لكنا نرجع الى انه يكفينا ان تلك الايات ظنون وظواهر لا قاطع عليها م

في عصرنا هذا

ما هو المختص في عصرنا هذا انا انما كلفنا بالواقع لا بالعلم ولا بالظن ولما كان العلم مطابقا للواقع تحقيقا كنا مكلفين بالعلم ولما انسد
بابه لم ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة في المخمصة فيتقدر بما يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض
الاشياء لا ظن الكل في الكل ولا ظن البعض في الكل وذلك لان التناقض بين ادعاء اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا والاستدلال
بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور وتوهن هذا الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لما صرنا في عصرنا ممتحنين بامثال ذلك بل
كم وقع من هذا القبيل في الاوائل والاواخر فنقول دفعا لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة ان الحكم في هذه المقالة في
ظن المجتهد ولم انتقل الى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل العويصة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل واغلبها فان
الظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب اكل الميتة فان كان هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا والعلم اختصاصا
بظن دون ظن وان كان ظن علم حجيته فتصور الكلام الى انه هل ثبت حجيته مطلقا في حال حضور الامام وغيبته في امثال
زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فيه انه مما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد
لو سلم الاجماع فيه لم يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصلنا في محله ولا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره
ان سلمنا كون حجية الكتاب اجماعيا كما مر الكلام فيه انه لم يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراءة ان سلم
شيئا من الفقه ايضا فنقول ان ذلك ليس من باب انسداد باب العلم على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان يعني
انه اي ظن يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام بما عليه ان نختم
به الكلام وان كان ذلك غير محصور من شيء بل اي كلام يورد عليه كلام عند الكلام الملك العلام واولياء الكرام ونعود الى
ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب ونقول انا نسلم ان اظهر الاجماع على ما هو ظاهر عندنا
فيقين بها ومظنون عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل اللسان او لكل العلماء واما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض
فلا معنى للاجماع على حجيته ذلك الا دعوى ان كل من يحصل له الظن فهو حجة عليه ومن لم يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصص ظاهرا
حجة عليه ومن لا يعتبره فلا ودعوى شرط الفقدان فانا قلنا بحجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة
عن حجيته فان كلامنا في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو والا فلا كلام لنا في حجيته من حيث
انه ظن من ظنون المجتهدين وايضا ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر ظاهرها ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل
مجتهد كالاجماع انما يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فاذا اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك
مدعي الاجماع على حجية فرض كون العام المخصص ظاهرا في الباقي بعد خروج الظنون المجوزة مثل قول ذي اليد والعدلين والظن
في القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم ايات التحريم بقي تلك الايات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة والقلية ونحو ذلك ونحن ولو سلمنا
ذلك لكن نقول هناك تخصيص آخر في اوقات العام ولا نسلم ذلك الظهور في الباقي بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل
ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية للبلدان يناط بما هو ظاهر في نفس الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول مم والثاني
لا ينفع في شيء في حقيقة دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معنا ما الاجماع على ان ظن كل مجتهد
عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناها انها حجة على كل احد وهو شيء واحد

وهو الدليل م

دون غيره واثبات الحجية بالاجماع على ذلك
بمعنى ان علماء الامة اجمعوا على ان كل من
يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه يجب عليه
له القطع بان راي الامام في هذه المسئلة
ان من يحصل له الظن من ظواهر الكتاب
مثلا فهو حجة عليه م

لانها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف الحجة باختلافها فانها الاشخاص فكونه ظاهرا فان قلنا انا ندعى الاجماع على ان الحاصل
من القران حجة لان الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فانه للاختلاف في الموضوع وهو لا ينافى
انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلوة في الخز اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذلك حرمة التكفير
فيها قلنا انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية الظن في امثال زماننا بمعنى انه يجوز العمل
بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل و في كيفية الاستدلال فعلى هذا يمكنك
ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ اثم او تعديه في ذلك
لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده متابعته والقول بانه مخطئ اثم او تعديه في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان الاجماع
على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة وكيف اذا حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد
باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار المأخذ الراجح في النظر فيها ورجحانها على الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب
من باب الالزام ان الشهرة حجة عليه للاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بايات
التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن ترجح
في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من ايات التحريم ظن بنفس الامر بخلاف الشهرة فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلنا اولا
انا نمنع ونقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها تفيد الظن مع قطع النظر عن خصوصية
المجتهد وثانيا نقول ان فهم الباقي بعد التخصيص من العام المخصص بالمجمل وظهوره في الباقي من المسائل الاجتهادية ويختلف باختلاف
الاشخاص فلعل ظهوره في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ الى اوقاته فظهور ايات التحريم
في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه منع واضح فيدفع النفس الامرية في غاية
الوضوح فانه دعوى هذا الظهور من محض الخفاء فلا يصير حجة على احد وثالثا نجيب بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي
المجمل في الافراد المحتملة الاندراج اترى انك تقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار
ام لا ان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية او قطعية كلا بل يقول ان اظن نجاسته لظني انه كافر
ويحتاج في حجية هذا الظن وعمله على انه نجاسة المجسمة الى دليل اخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر
بالاجماع فقط فكذلك فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية ظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نم الاجماع على حجية هذا العام
المخصص يقينا كيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ما يظهر من جل العلماء التحول بحجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى
على من تتبع كلامهم وسنشير الى بعضها في اخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول
اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة للشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعي واما ان تقول ان
نقول الاجماع منعقد على حجية ما يحصل للمجتهد من الظن الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج
الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخلية الكتاب فيه ولكن لا من حيث ان الكتاب داخل ومن جهة دخوله ومن جملته ما دل على حرمة العمل
بالظن واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا

مان كان الاول

مان كان الاول فقد سلمناه لك ولا ينفعك واما الثاني فهو لا يستلزم عدم حجية ظن المجتهد بعد ما علم انه لم يدخل فيه الكتاب
او ما هو مثله من المتون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلابد لك ان تقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد
على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا فلا يلزم علينا ان نقول لمثل الشهيد وممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز العمل على اجتهاده ولا
تقليد مقلده وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه فظهر ان الاجماع الذي ادعيت
على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد من حيث
انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك باصالة الحرمة العمل بالظن اذ لا يلزم التناقض فان قلتنا انا لا نقول بان ظن مثل الشهيد ليس بحجة
عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه اثم بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل
بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت ذلك خروج عن التنازع لان التنازع بعد انسداد باب العلم الى ان الشهيد ايضا يقيم
البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار الناس فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القران قطعي العمل قلت يمنع ذلك الخروج عن
التنازع اذ التنازع بعد انسداد باب العلم فلعلك رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلابد ان ترجع الى اثباته ونحن ابطلنا
ذلك في بحث خبر الواحد وفصلناه فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ونحن نقول هنا في الجملة ان ظاهر القران على فرض
التسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي قلت نمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل
الخلافية الاجتهادية للبقية اكثر موارده على الادلة الظنية وثانيا انها لا يثبت الفصل ولا احكام التفصيلية اليقينية ثبوتها تفصيلا
في الشرع كالعلم بسبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذا الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار الاحاد قطعي
لدلالة الايات والاجماع قلت دلالة الايات غير واضحة والاجماع تم ودعوى الاجماع مع ظنيتهما من السيد والشيخ متعارضة مع ان المسلم
منهما انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في معنى العدالة واكتفاء الشيخ بالتحرز عن الكذب والكتفاء المشهور
بعمل المشهور على الخبر الضعيف والكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في الكاشف عن العدالة و
الاشكال في موافقة مذهب المزكي المجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال في علاج الاخبار وتعارض بعضها
لبعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والناس مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفة العامة وغير
ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجى رفعه الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنشير في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى
كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الاحاد ما ينفع في شيء من الاحكام من جهة ضيرورتها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا
الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الاحاد بنوعها ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوره ولا نتصور لذلك معنى الا
ما يضطر اليه المجتهد في زمان وتفهيم حجية عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الاحاد وادعى الخصوصية في ذلك فهو تحكم
عليه والتوجه الى القدح في جزئيات موارد هذه الدعوى تقتضي بسطا واطنابا في الكلام في ذلك مما لا يخفى تناهي ويكون ذكر بعض
الكلام فيه ما يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون
الدالة على حجيتها اجد لالتها او كيفية العلاج في تعارضاتها والقدر الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون
المتعلقة بالاخبار والعلوم جواز الاعتناء بثبوتها والحكم عليها دلالة وجمعا وتنزيلا وترجيحا لا انه هي منها نوعا ما من الاخبار والعا ما لة

ونرجيح بعضها على بعض ص

بينها بالآلات لكن الاشكال في منافيات بعضها مع بعض وفهم معانيها واما الكلام فان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس في ذلك كلام انما كلامنا في الخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل هذا النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا وخبر المتحرز عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما تركه اكثر العلماء الواحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل في نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج التعارض بين الاخبار المستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد في النقد والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يجدي لك نفعا انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة والمأمون انما هو بعد صلاحية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن هذا الدعوى يندرج في دعوى الاجماع على حجية ظن المتعلق بالكتاب وانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية والاية تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذي تبين خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة في منطوق الاية او مفهومها قلت قولكم بحجية خبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين بالمعنى يقتضي بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفاية الظن لما كفاية الظن بقرينة ان العدالة ايضا لا تفيد ازيد منه فافاد الاية بمفهومها على سماع خبر الواحد العدل المفيد للظن فلم لم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التبين بمقدار ما يحصل من خبر العدل لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا بناء على هذا مفيد للظن من جهة التبين فان قلت ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فنقول في التزكية لاجل اثبات العدالة اليس هي غالبا مبنية على الاخبار عن الاجتهاد فان جعلت النبأ اعم لتشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات واليقينيات فلم تعتمد على اثبات العدالة التي هي شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي فالدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على المعلقة على الاجماع الذي ادعيت بطول الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على ان الحجة انما هو من اجل حصول الظن بخبره فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدل ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرناه فان اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر في الخبر فدلالة الاية على الاكتفاء بالاطمينان الظني فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرج عن الزام الخصم في الاعتماد على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن الموجب للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية كلها مبتنية على ذلك ومحصل التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي اثبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تريهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في انها خبر او شهادة وما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد فيها انما هو الظن وهذه الاية ايضا تدل على الاعتماد على ملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالاية في حجية اصل خبر الواحد اشكالات عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة وغيرها

من اقسام الخبر

من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبر التعدد في الشهادة واكتفي بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة باية النبأ فان كان الاية دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الاية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الحكم ولكن لا يعلم انه منفرد او يشترط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى لان قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة ومنضما الى الغير في الشهادة استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله اذ هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الاية كفاية الواحد والشهادة تخرج بالدليل مع كون الاية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التبين للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بالاية باشتراط الفسق والخلاف في الشاهد والثاني نظرا الى الامر بالتبين فلابد في تصحيح الاستدلال بالاية على حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزامهم لثبوت دليل آخر في الشهادة ويكون يبقى ما ذكرنا من الايراد يظهر ان الاية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الاية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو ملاذهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد لا تحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الاثنين معه وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد وفي الشاهد بالاثنين وقد قيل بانها خبر فلا وجه لاعتبار التعدد فيها في الشاهد ويتحقق كفاية الواحد مطلقا وقيل بانها خبر يناسب الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بجرح وتعديل عدل واحد لراويها لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اما لان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فلان للمتبادر من الخبر والنبأ في الاية هو الخبر عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو للاجماع او الاية النفر او لغيرها من الاخبار ولانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر اتصافها بكونها بناء تبعا وبالعرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر بظنه وبحسب معتقده وهذا لا يجدي نفعا في حجيتها من حيث انها بناء فان المناط في الحجية هنا ايضا هو الظن وهذا الحال ظاهر بوجه وحجية قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونها موجبا للظن وتري الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيها متفرعا على كونها خبرا او شهادة لا وجه له فانها ليست بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلانها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها التعدد هنا يحتاج الى الدليل كما ان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة واعتبار العدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية لا بد ان يقول بتخصيص حجية خبر الواحد ويشترط تعدد الخبر فيما لو كان الاخبار في تزكية الشاهد فيعتبر الروايتين للشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه بكونها بناء وخبرا غير مأنوس بها وانهم فلانهم لم يتبع

فان قولنا بان التزكية شهادة في المعنى للتفصيل المزعوم التعدد في اثنا هنا

تمسك بالاجماع فالحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون كفايتها بالشاهد الى آخره

من احداشتراط روايتين في شئ وانما سمعنا اعتبار الشاهدين والمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن
الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت الخبر عن افادة البنا في الاغلب نعم يمكن استنباط
حكم من العلة المستفادة من اية النبا وقد بينا انه ثبت مقصودنا وهو المطلوب ثم استمع لما يتلى ما وعدناك سابقا من
ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح الظ من حيث هو ظ في كلماتهم
في الجملة اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي قال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد
في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظ فان كان الظ حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم
على الاصل بلا اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل
بالاصل ولا يلتفت الى الظ وهو الاغلب وتارة يعمل بالظ ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فهنا اقسام الاول
ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهو قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل الذمة المدعى عليه
ساق الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل فلم يلتفت الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا تيقن
الطهارة او النجاسة في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبنى على الاصل وان دل الظ على خلافه الى ان قال القسم
الثالث ما عمل فيه بالظ ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او غيرها من العبادات في فعل من افعالها
بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان وعدم براءة الذمة من التكليف به لكن الظ من
افعال المكلفين بالعبادات ان تقع على الوجه المامور به فرجح الظ على الاصل ثم ساق الكلام في ذكر فروع كثيرة ثم قال
القسم الرابع في ترجيح الظ في على الاصل او العكس وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة
الشرعية ومعارضة الظ معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور اذا كان من دليل آخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور
كالرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور ان كان مما يمكن
اثبات الحكم به فاوجه تقديم غيره عليه مطلقا وان كان لا يمكن اثبات الحكم فلا معنى تقديمه على الاصل في بعض المواضع فان
قلت تقديمه على الاصل في كل ما تقدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت فح لا فائدة في عقد هذا الباب في الكلام
في الترجيح بل ورود الدليل القائم على حقيقة ما هو الظ المطابق له فرجح على الاصل او الدليلين المتخالفين المتوافقين
احدهما للاصل والاخر للظ فرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات على الاخر وانت كما ترى كتب الفقهية والاصولية
مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظ ويتكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظ وبعضهم
يرجح الاصل بل الظ من كلام العلماء ان الشارع جعل ذلك مناط الحكم وبنى في بعض المواضع الحكم على الظ وفي بعضها على الاصل
بحيث يظهر من كلامهم ان الظ ايضا اصل من الاصول ثم يذكرون من فروعها القصر في السفر والتيمم عند الفريضة والخيار عند
الغبن وغير ذلك والا فحكم الشارع بوجوب القصر او التيمم للحاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون
نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يوافقه وكذا الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا ينظر الباب
المتقدمين فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الاشلة التي ثبت من الشارع تقديم الاصل كما في الطهارات

والنجاسات كقولهم

على الاصل فترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظ ٢

وذلك كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد فهم بعضهم من نفي الضرر والحرج بابا في الاصول ٢

ولذا ذكر الفقهاء بنفي الضرر والحرج جعلها مسئلة

وهكذا

والنجاسات كقولهم عليهم السلم كل شئ نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى تستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد بل لا يجوزون
الحيلة في احتفاء الامر كما روي انه ع رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء للحيلة في لزوم الاجتناب عن البول لو وجد
رطبة فيه بعد الخروج معللا فعله بانه لو حصل الشك ان هذا من ذاك وكذا في تقديم الظ مثل ما لو حصل الشك في شئ
من اجزاء الصلوة بعد الدخول في الجزء الاخر فان الظ ان المكلف لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة ايضا ثبت
باجماعهم واخبارهم وكذا العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء انهما قواعد مقتبسة من الادلة
الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم التقية وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به
حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما لو حصل الظن به وكان ظاهرا
بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما
من جهة التنبيه ٢ او من جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين نفس الادلة من الايات و
الاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظ تعارض من وجه وهذا هو الذي
ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه
واما اختلف فيه فاما يعمل باحد الطرفين برواية او ظاهر اية او نحوهما فرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شئ من ذلك فاما
يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر آخر او اصل آخر فيعمل عليه واما لا يحصل فيتوقف فيه ويعمل على مقتضى
من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظ والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع وهذا
باب مطرد في القضاء لا ينكره الا من لا حظ له لم يطلع افهم فان قلت ان كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي في صورة الدعوى
فمن تقديم الظ فانما يريدون به ان من يدعي الظ هو المنكر ويقدم قوله مع فقد البينة وكذلك كما يقدمون قول البايع في تمام الكيل
والوزن على قول المشتري بنقص مع حضور المشتري حين الكيل لان الظ ان المشتري لا يتسامح في ذلك فالقول قول البايع وهكذا
قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك كما ترى خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذا الكلام في الترجيح بين الزوجين
المتداعيين في مقدار المهر حيث تدعي الزوجية مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون
احدهما مدعيا والاخر منكرا وكذا في متاع البيت لو تداعياه مع ثبوت يدهما معا عليه او يد وارثهما ويظهر ذلك غاية الوضوح فيما
لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوارثان صغيرين واراد الحاكم احقاق الحق مع انا نقول القول في تحقيق المدعي والمنكر
ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف
الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقته للاصل او للظ فقد يتواردان فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما
دون الاخر فيبنى على تقديم الاصل او الظ ولما تواردا فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول ومن فروعه معرفة المدعي
والمنكر فتقديم المنكر للجل ان قوله موافق للظ مثلا لا ان الظ مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل
ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظ والثالث من يدعي
خلاف الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المال والا فالاقوال حقيقة اثنان كما يظهر من ساير الفقهاء وصرح بالتثنية القوانين فح

او من جهة القرائن ونحو ذلك وكلها ذلك بما يستفاد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنبيه ٢

المحققين في الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حجية
العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي قلت لاحظ وتتبع موارد تقديم الظاهر فان المراد في العمل بالظاهر في العشائر او في ظن الطريق وغيرها
انظر حصول ملاقاة النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذلك
الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن ككونه في بلد الكتابية الغالب اهلها الكفار غالبا مع ان الاصل
عدم التذكية وكذلك الظن بكون الشهر السابق على رمضان تاما بسبب غلبة كون شهر تاما وشهر آخر ناقصا وهكذا الى آخر السنة وكون
رمضان ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الآخر من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا
الظن وهكذا الحمل على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد خروجه الى جزء آخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن محل الا بعد
الاتمام يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكم من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يدعي صحة المعاملة اذا اختلفا
فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون والافاقة او الصغر والكبر او الرشد وعدمه وهكذا فان الظن بكونه كبيرا او رشيدا
او عاقلا فلا يترتب عليه الحكم بمقتضاه من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج فان الاصل فان الظاهر ان المرأة
لا تخلو عن مهر بل وعن مهر المثل لحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من
مواضع معارضة الاصل والظاهر فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع
وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقال الشيء الفلاني واجب شرعا او حرام كما ان الشيء الفلاني الثابت
حكمه في الواقع نظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السببية ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن
في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والتفريع سمعت في ذلك انما هو في تعيين الموضوع وفهمه حيث يرجع فيه الى اللغة و
العرف فيتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاتيان والتصرف والعيب ونحو
ذلك وكذلك الكلام في مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاضطرار وكونه من جملة
ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية والشهادة ومن هذا الباب تزكية العدالة ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى
يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون
ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان في
موارد تقديم الظن الظاهر على الاصل انحصارا ما في الحكم الشرعي بحجية الظن بحصول سببه ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل
بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول انا لا نسلم ان العمل على الظاهر مما استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من راس لان الظاهر معناه ما يوجب
كائنا ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن وان نسلم ذلك فاما ان نقول الفقهاء استووا هذا
الاساس بعد غيبة الامام وانقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا الظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض الموارد
دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلنا ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك
ايضا يكفينا لان بذلك يرتفع دعوى اجماعات على ان حجية ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان
ذلك انما يتم اذا كان كل المتفقين بذلك ممن لا يكون حجة اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد ولكن لك باثباته مع ملاحظة ما ذكرنا

بلغ الكلام

واذا بلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي نبهناك عليه
فنقول وان فتحنا بهذا التقرير لك بابا ولكن اغلق ذلك عليك ابوابا اخر فان كلامهم ينادي باعلى صوته ان هذا الباب ايضا يحتاج
الى الاعتماد على ظن المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضات الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف فرجح بعضهم
الظاهر في بعض المواضع والآخر الاصل وعكسوا في موضع آخر فانقطع الناس الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هنا اشكال آخر و
هو ان من جملة الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل
ملاحظة رحم — الظن ابدا في فعل جماعة منهم او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد آخر فضلا عن
معارضاتها ويشيد ما ذكرنا كلام امير المؤمنين في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن
برجل لم يظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان القاعدة
اليقين المستفاد من الاخبار لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري او الظن اليقيني العمل الا باليقين كذلك
المعلقه — المفروض ان ظهور حصول سبب الحكم من جهة او القرائن ظن يقتضي العمل كاليقين كذلك والمفروض لما بان تقديمه على الاصل
مطلقا فيصير مفاد القاعدة حينئذ جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول ولا يحتاج فيما يعمل
على الاصل ويترك الظاهر الى دليل خارجي في تقديم الاصل على الظاهر وهو مخالف للقاعدة ومخصص لها فيصير المعنى يجوز نقض اليقين
السابق الحاصل باي معنى كان باليقين اللاحق باي معنى كان الا في مثل اليقين بالطهارة في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه
باليقين اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري مثل رؤيته وقوع البول عليه او مع بعض الظنون القطعية
العادية كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن بحصول السبب وملاقاة النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين
او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامري والعمل بالظن يحتاج الى دليل بخصوصه فلا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا في
بعض الصور الذي ثبت العمل عليه بدليل خارجي وعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فلا بد من القول بتقديم الاصل
مطلقا او الظاهر مطلقا وجعل الفرق والتفصيل الا من اجل متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر والتحقيق ان
تنبيهات الشارع في الاخبار يفيد غلبة الظن بالخصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار عدالة الامام واخبار مسئلة تداعي
الزوجين وسائر ما سيرة الشارع من تغسيل الميت المجهول في بلاد الاسلام واستحباب التسليم وتحريم الجرح في بلاد المسلمين مع الجهالة و
امثال ذلك وتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظاهر والحكم لا يقتصرون بالظن الحاصل من الغلبة ولذا تحقق لك ما ذكرنا يمكنك ان تطرد
الكلام الى حجية الشهرة وامثالها الظن بتحقق الاجماع ما يثبت به نفس الحكم الشرعي وعدم اجماع فيما حصل الظن بسبب الحكم
الشرعي فان كان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بالسبب فاجاز الاكتفاء
بظن السبب في جواز المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد في الذكرى في مواقيت القضاء
في مسئلة الجهر بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز
العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور في مسئلة ما لو فاته ما لم يحصر قضى حتى يغلب على الظن الوفاء الى ان قال وللفاضل وجه
بالبناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر انه لم يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة في النهاية في حجية الاستصحاب انه لو لم يجب

بوجود السبب المحقق للحكم الذي افتى به من حيث
او اجماع فالظن بالسبب يوجب الظن م

العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا ايضا يقتضي العموم ولمثال ذلك كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد ره
في الذكرى في مسئلة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره العلامة ره في المختلف في وجوب
استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات في صلوة الاموات ايضا
بالشهرة ولكنه يمكن ان يخدش بانه من باب المسامحة في السنن ومنها ترددهم وتوقفاتهم في كثير من المسائل من جهة الاصل وإطلاق
كلام الاصحاب بخلافه ومنها ما ذكره العلامة في المنتهى في مسئلة الحاق غير الصوم رمضان من الصيام الواجب بعدم بطلانه بتعمد
الجنابة حتى الصباح فان قاعدتهم في التوقف هو تعارض ادلة الطرفين في خصوص المسئلة وان كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم
امثال ذلك كما صرح فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعلم والاورع
في التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقوى وان كان لنا كلام على اطلاق القول على الارجحية يجيء تفصيله انشاء الله ثم ومن ذلك يظهر ان
البناء فيه على الظن كما ان المجتهد ايضا بناؤه على الظن كما ان المجتهد ايضا بناؤه على الظن في متابعة الامارة واختيار الاقوى ومن ذلك
يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل له من متابعة الحي وبقي
الباقي فانه لا معنى لذلك الا العمل على القول الحي تعبدا لا لانه مظنون والا فكثيرا ما لا يحصل الظن بقول المجتهد الحي مع وجود قول الميت
الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض التعبد والقول بان قول الميت لا يفيد الظن
جزافا من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن اذ كلاهما انما يعتمدان على اي طريق يكون تحقيقه انشاء الله تم فالعامي
مادام غافلا لا يليس تكليفه الا ما اذعن به وبعد تفطنه للاشكالات والخلافات فهو مكلف بما اداه اليه علمه او ظنه فينبغي
الكلام في تحقيق العلماء المسئلة لاجل تنبيه العوام وارشادهم من باب الاستكمال واقامة المعروف فالعلماء حين مناظراتهم
في المسئلة اما يلاحظون حال المسئلة في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون ويناظرون في ان المعتمد في نفس الامر اي شيء هو حتى يامروا المقلد
المتفطن بما يعتبرون ولا معنى لاستدلالهم بحرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم ح ان يقولوا انه لا اعتماد الا على قول الحي
في نفس الامر الا على قول المجتهد الحي فايها المقلدون المتفطنون اعملوا على هذا دون غيره فح لا بد ان يثبتوا ان قول الميت ليس بمعتمد
وقول الحي معتمد ولا مدخلية هنا لاصالة حرمة العمل بالظن ولا مناص في ذلك الا التمسك بامر تعبدي وليس قولهم في ذلك الشيء الا
الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسيتبين ضعفهم في محله واما يلاحظون الظنون الحاصلة للمقلد المتفطن بالنسبة
الى قول الاحياء والاموات او هما معا ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحي فيبقى الظن
الحاصل من الميت تقليد حراما فلا يجوز العمل به فيرد عليه فعليهم ايراد ان الاصل حرمة العمل بالظن فيرد عليه وانت خبير
بان القائل بان الظن في ادلة حرمته هو الظن بنفس الامر في الظنان النفس الامريان على طرفي النقيض مما لا يجتمعان ابدا فلا يمكن
ان يلاحظ ان يحصل الظن النفس الامري بقول الميت والظن النفس الامري على خلافه بقول الحي فاصالة حرمة العمل بالظن
يقتضي عدم جواز العمل به خرج تقليد الحي بالاجماع وبقي تقليد الميت تحت العموم وكذلك لا يمكن هذا الكلام اذا حصل الظن النفس
الامري بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول الحي ظنا وكذا العكس فلا بد ان يقال المراد بالظن في الايات في التحريم هو الامور
التي تفيد الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يقال المراد بالظن في الايات هو عدم العلم بمعنى

بحرم العمل

تحريم العمل بغير علم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي فح يصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد وبطل العمل بقول الحي
من باب التيسير فان حجيتهما من باب وضع الشارع لا من باب افادة الظن وان كان غالبا يفيد الظن فهو ايضا من باب التعبد
فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل للظن النفس الامري فلو
فرض حصول الظن النفس الامري بقول الميت وعدل المقلد عنه الى الاحياء المختلفين مع الميت في القول المتفرقين في الاراء
فكيف يبقى بعد تحري الاقوى والارجح والاقرب من فتاوي الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون
فتوى الميت عنده اقرب الى نفس الامر ولا الاقربية الى نفس الامر بارادة الاقربية اليه بالنسبة الى سائر الاحياء اذ ذلك ليس معه
الظن النفس الامري فظهر ان المعيار لا بد الا ان يكون في اول الامر هو الراجح في نفس الامر وان كان هو قول الميت وهذا الكلام
بالنظر الى ملاحظة الكلامين المختلفين في المقتضى اعني قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق
فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب التيسير بل هو حكم عقلي فان مبناه وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل
العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد بان له احكاما وشرايع فهو اما بنفسه في صدد تحصيله او تنبيه الامر بالمعروف
وكيف كان فاما يحصل له الجزم بحكم الله ولو بتقليده او الظن باحد الامور الذي حكم الله فيها سواء كان غافلا او لعله فهو الى
مرتبة من تلك المراتب او متفطنا وحصل له بحسن ظنه بمرشده لحد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل
والعقل ايضا انما يدل على لزوم تتبع نفس الامر اما على او ظنا فان اية النفر يدل على ان البعيدين عن ساحة الشارع ومن يقوم مقامه لا بد
ان يحصلوا احكام النفس الامري بالاخذ عن المتاخرين اما علما او ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك وكذلك دليل العقل يقتضي وجوب
تحصيل تلك الاحكام اما علما بها او ظنا تفصيليا او ظنا اجماليا او بالاخذ من احد من الامور التي يوجب ذلك وظني ان الذي
دعى من قال من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة وهو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على اطلاقه ما يجيء
تحمله في كلامهم ما ينافيه ايضا كما عرفت ومن هذا يظهر بطلان قول حصانا في المسئلة القائلين بحرمة عمل المجتهد على الظن
الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كان الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة
لانه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم امكان اجتماع الظنين في موضع واحد فيقتضي ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم
يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة في نفس الامر وهو كما ترى مخالف لكلمات الحضماء فضلا عن موافقينا في القول فلا يمكنهم
القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن في احد طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر خبر مثلا
لعدم حصول الظن بالقياس بما يخالف خبر ونشير اليه حينا لكفي في الفصول ح لا نعمل بالقياس ولا بالخبر رح هذا وعدم حصول
حصول الظن بهما بل نعمل بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير ح وعلى ح ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من انه مقتضا
بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا مع ان ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه
من مراعاة المرجح بينهما اذا اختلف ولزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العلاجية سيما
مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة باوضح بيان بطلان بناء رفع التعارض
بين الاخبار بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب التراجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن

بحرم العمل

اي لا تقدم ما اخذ علماء ان الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزم به او يظن به انه حكم الله ام

ولذلك يجمع في بعض المواضع شهادة رجل وامراتين ولا يجمع في موضع اخر وان افاد ظنا اقوى من شهادة رجلين وهكذا اوذا ما دام من باب التعبد ام

والحكام اصلهم اما علما او ظنا هو مثل وجوب معرفة الله ام

تدل على احد طرفيها وخبر ادل احدهما على الطرف الاخر تقدم مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة ام

بنفس الامر في نفس الامر الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر قد
يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر هو هو ما فلو علمنا عليه ح لما علمنا بالظن النفس الامري في نفس الامر هنا
خلف فاذا اوردت التعميم والتخصيص في اصل حجية العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال الاضطرار مثلا الا انه
لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الحاصلة بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب الخبر وقد مرّ منا ما يدل على بطلان القول بان حجية
خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان اية النبأ لا تدل الا على ان حجيته ليس الا من جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان
اشتراط العدالة في الراوي ايضا لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون ويتادي بذلك ساير الكلمات والاخبار الواردة في علاج التعارض
سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في اخر الكتاب فان كلها تدل على ان ذلك من باب تحقيق مراتب الظن وايضا المستفاد
من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الاخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالروايات حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورواية
فعلى المدعي الخصوصية الاثبات كما في البينة ولو سلم باثباتها فان قلت ما ذكرته يرد على الترجيح المذكور في تعارض البينات
فانها ايضا مبنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايضا تعبدية والا بان يكون تابعة للظن
النفس الامري قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد
وتقليد الحي فان غاية ما ثبت حجيتهما لا انحصار الحجة فيهما ولا استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا
كما نعلم في قاعدة اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب
الى نفس الامر منهما كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن
قرب فاذا تعارضت البينتان فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ابعد منهما حصولا من حيث المدلول بالنسبة الى نفس
الامر لم يكن ثالث [illegible] عن تحصيل الاقرب الى نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايضا
تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر اما من جهة القرب الى النفس
الامري كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوها منضمات الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل او كافادة كون التاسيس
اولى من التاكيد ونحوه منضما الى الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هناك ظن ثالث مانع عن تحصيل الظن النفس الامري
حلهما فيقتصر في المرجحات على التعبد ونعمل بما ورد في الاخبار من تعداد المرجحات تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار
الواردة في حكمها ايضا من العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى مناسبتها تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسئلة
الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان
ذلك كلامهم في البينات مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين ويتعارض البينات وح فلا مانع من ملاحظة نفس الامر وهؤلاء لا يقولون
بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به رضا لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعا العدم دلالة الاخبار العلاجية عليه ح كما
سنبينه في الخاتمة وليس شيء اخر يدل عليه وح فكلما الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت ان كلما دل على حرمة العمل بالقياس مثلا يدل على كون
العمل بغيره مثل خبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة في هذا المقام كالحصر والتحديد في البينة قلت ما دلالة في ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون العمل
بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر جائزا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا
لا نم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ما ورد في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه عليهم السلم
في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم الكاينة في الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وقد روى في
الكافي في القوي عن عثمن بن عيسى قال سالت ابا الحسن موسى ع عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل
وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل بمجرد المناسبة والمماثلة
منشأ للقياس الا ترى انهم عليهم السلم ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا عليهم السلم في وجه الوضع انه لم يعرف
الفرق بين النار والطين وبين آدم ونفسه فقاس آدم بالطين ففي رواية الحسين بن صياح عمن اخبره عن ابي عبد الله ع قال ان
ابليس قاس نفسه بادم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك اكثر نورا و
ضياء من النار وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا عليهم السلم في الاخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة تدل على عدم
صحة القياس في الاصل مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب
الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحائض تقضى دون صلوتها مع انها اكبر وجعل الرجل في الميراث سهمان وللمرأة سهم مع انها اولى بالسا
يقطع بعشرة دراهم ويؤدي بخمسة الف درهم وهي في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة منزوحات البئر ايضا فالحاصل ان
ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه فالعمل به لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا يدركه الاوهام البادية فاما
لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن يؤدي لا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة فعدم
كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التامل وملاحظة ما ذكرنا وان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة
من جميع ذلك فالمنع عن القياس لعله من جهة عدم افادته الظن بان الشارع حكم لا لانه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان
المراد عنهم عليهم السلم عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهم الاوهام الضعيفة والاحلام
السخيفة فان القايسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نحن نحكم على ما نستفاد من العلة من النص لانه لا يجوز
الى التبير وتوضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكم يترتب عليه فان كان شيء في نفس الامر ما يكاد يطلع
عليه العقل ليستقل بهذا الحكم وهؤلاء القايسون ارادوا ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص فيتحرون في تحصيل العلة والحكمة الباعثة
على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكم
في ذلك ايضا كما لاجل هذه العلة وقد ترجح لنا تخلف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها فانه حجة لاجل انه كاشف
عن قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع فقهنا في الدين واغنانا الله بكم عن الناس حتى ان الجماعة منا لتكون في المجلس ما يسئل رجل صاحبه تحضره المسئلة ويحضره جوابها فيما من الله علينا بكم فربما ورد
علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات
في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي وقلت الحديث ويؤدي فتواه موثقة سماعة عنه ع وعن
الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة على رسول الله اربع مائة حديث واكثر قيل مثل ماذا قال قال
رسول الله ص للفرس سهمان وللرجل سهم قال ابو حنيفة على رسول الله لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله
البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان صلى الله

سيما الحكم في نفس الامر لو فرض الاختيار عنه
لو اطلع عليه وكذا اذا كان شيئا في نفس الامر
ثم يأتي حكمه في نفس الامر م

فائدة اخبار

عليه يقرع بين نسائه اذا اراد سفراً وقال ابو حنيفة لا قرعة قال واما الثاني ففيه تجويزهم عليهم السلم للعمل بخبر الواحد لمن لا يحصل
له ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن برايهم عليهم السلم فقلده وجهه وتحقيق المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتبه الله على عباده
في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسوله واوصيائه عليهم السلم والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام
رسوله واوصيائه هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فعلى ادراك الحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم
فتكليفه الظن بما مر بيانه ثم ان هيهنا ظنونا اما لم تجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت باصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول
والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي تعتبر وغيرها
في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعاضد به على الآخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الشارع في الفرقة الاولى
انما هو ترخيص العمل بالظن بحكم الله وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت للمعلوم الموضوع وتفريع المسبب المعلوم
السبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة الثانية لا ينحصر في انسداد باب العلم
بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مطلقا وفي جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول
العلم كالحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل ان هناك امور انتبع لاجل وضع الشارع
مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصالة وعدمه او المظنون العدم فمنها العمل على الظاهر الغلبة
والعادة والقرائن التي قد يحصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة مقتضا ٢
اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن ببقائه ٢
بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب المترتب عليهما الحكم والمسبب
وان لم يحصل الظن به في نفس الامر فح نقول الشارع بتناوبين خصمنا انه كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون
من النزاع فيه اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى انه
اجماعي ان العمل عليه جائز في الجملة وتعيين موضعها انما هو تابع لراي المجتهد بحسب تحصيه وتقديره ولا اختصاص له بامثال
زماننا وان كان في الفرقة الاولى فنقول اي دليلكم على جواز العمل بخبر الواحد وفي الشهرة واخويها فان كان الدليل هو الاجماع
والاخبار الدالة على الجواز فنقول انها مع تسليمها انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي جواز العمل بالغير
انما يتم لو سلم اصالة التحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه لاجل انه الظن الحاصل منها او
انه قيد بذلك فلا يتصور ذلك لم لا قال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه لاجل انه الظن الحاصل منها لم يعني الا ان مدلول
الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ايضا فحصله انه من باب الوضع وان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع لا يحصل
بها الظن والثاني ما يكذبه الوجدان بل العيان والاول مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد
من الاخبار والفتاوي والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها تخبر عن الامام وكاشفة عن مراده الا ان العلام اخبار الجليا وكشفا
جليا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بانه مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر معارض له حكم عمل
بنفس الامر لا يتفاوت تفاوت الا
اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس بما نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن لمذهب الامام عن خبر الواحد بالحكم
عليه ابينا بل الظن ٢

مرجع الظن

مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن الامام كالخبر وهذا من جملة بعض اجزاء الفارق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كاليقين
السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل
بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان خلافه مظنونا واما من القول بان اخويها لا يفيدان الظن والا فظن
المجتهد بنفس الامر ليس امرا اختياريا حتى يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون
الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى يقال بامكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج
نعم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت في مثل الالات التي يستفاد منها الساعة والقبلة
ولا ينكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد
والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية ويحرم العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار
ويحرم التقليد بل يجب على كل متابعة كلام المعصومين وهذا الكلام لا يفهم غيرهم فانه دعوى قطعية اخبارنا مع ان البداهة
تنادي بفساده وسنشير الى جملة منها مفصلا في شرايط الاجتهاد لا يفيدها الا مع ظنيتها دلالتها واختلالها واختلافها
وتعارضها وعدم المناص من تلك الاختلالات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن
الجمع بينها بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين القطعية العقلية المتقدمة والاية
الايات والاخبار مثل اية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقول الصادق عليه السلم ان تغلبتا فتا وعليكم بفلان
وخذوا معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زماننا الامر من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون
ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للنجي القح ونحاين كيف ترجيح العالم له الا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في
فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكروه وقد تعرض بعض كلماتهم في مسئلة البحث عن مخصص العام بجميع
بعض منها في شرايط الاجتهاد ولعل ان الوقت اشرف عن ان يعرف في ذكرها وذكر الجواب عنها ولذلك ترى فحول العلماء ذكر كلماتهم
في كتب الاصول فلم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في الاعصار المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم يغفل هذا الكتاب ٢
من الاشارة الى بعض كلماتهم ودفعها والخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب مما لم نذكره في رسالة العصمة في كل باب فانه
ولي الخير والصواب قانون اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز الا
جتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب ليس من مسائل الفقه ولا من فروعه
وهو يجري مجرى وجوب اطاعة الامام انه لا مناص عنه ولزوم معرفة ان الحجة بعد الغيبة من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع
فان المراد بالفروع هي الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا من مسائل اصول الفقه فانها
الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك من عوارض من الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من
مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع
في غير الامام من مسائل اصول الدين المذهب التي تثبت بالعقل والنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي والعصمة و
نحوها فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بامامة الامام اما بالعقل والنقل او بالنص فكذا لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد

بلغ

فقد الامام اما بالعقل او بالنقل وهذا حال علم حضور الامام سواء كان في حال الحيوة وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل
فلان كل من يدخل في اهل دين نشأ مثلا بالضرورة من شرع بيّنا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف باق
لم ينقطع وانه لا بد من يعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا من جملة
العلماء واما بالنقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم عليهم السلم في الاحكام مع
بلا هتش كتابع للحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجمعها
واخلفيه سواء كان في ظهور الامام او غيبته المنقطعة ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا بها
على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل وكذا اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علم
واما الجواز عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي وعن الظان ببعضها او كلها
من غير جهة الطرق الصحيحة كعالم آخر غير بالغ رتبة الاجتهاد وليس له من العلم حظ الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال
وههنا مقامان الاول انه هل يجوز له ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا لاجل التحقيق فيها ان من اوجب الرجوع الى الاخذ من
غير المجتهد كالعامي المحض او من هو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا الثاني هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز
للمتجزي العمل بظنه ام لا لاجل التحقيق فيها ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح انما ادعاه حتى على الغافل والجاهل رأسا هو خروج
عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال البطلان مما
ارتكبه من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل في تقصير في حق التكليف اذ كان ان غير
العاقل اذا تفطن لوجوب القول بالخليفة بعد الوسواس وتفطن للاختلاف او للزوم معرفة حال الامام وانه لا بد من اتصافه بوصف
بما ادعاه وقصر في الاجتهاد في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه او استاذه او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فكذا ما نحن فيه لا بد ان يتفحص
ويتامل فانا نعلم ثبوت اجمال ضرورة الدين ونعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال به من غير الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفصيلها
واما الغافل عن لزوم التامل في الرجوع والمطاع الذي يعتقد انه الامام الا من كان والداه بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا
يبلغ فطنته فوق ذلك وكذا من يعتقد ان احكام الدين هو ما علم ابوه وامه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال في اوائل البلوغ
سيما اطفال العوام بل ونسائهم واكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل وتكليف الغافل صحيح فالعبادات الصادرة منهم ان
وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم مطابقته
للواقع ايضا لعين ما ذكرنا من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عبادته الواقع واما القضاء فيما لم يطابق الواقع فلا اشكال
فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الاظهر ايضا وجوب القضاء انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء
ح ايضا لعدم صحته فقصد طلب التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا ح والمشهور على ان عبادة من لم ياخذها من المجتهد ولو
طابق الواقع لا بد ان يتنزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل
مقصر او لا اجمالا ايضا لا يبقى ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لا انا نقول ان الطفل في اول
البلوغ لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرائطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن

بحكم ذهنه

يكون في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك علم بظهوره لما يوجب تزلزله بل بسبب حصول حسن ظنه بوالديه
او بمعلم ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلم هؤلاء وعلموها اياه كما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط
ولم يكن ناقلا عن مجتهد ومقلدا له ونقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال ان المقصود منه غير مقصود ذلك انه
يعذبه انه على ترك التقليد على فعل العبادة على النهج الذي علم هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلامنا على هذا الموضوع
ومع تسليمك للكبرى فلا يضر القدح في الصغرى لانه اوجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبديهة ثم اذا صار الطفل
اكبر قليلا ونال الاطلاع وعرف بسبب معاشرة الناس او بملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء او لعلمه ان من هو افهم من هؤلاء اياهم يرتفع
ظنه السابق ويميل الى ما قاله هؤلاء ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك لا ما علم هؤلاء الاولون في هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال
ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو بظنه الذي الممكن بل الى ان ينتهي على التعقيد في
الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري
ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم انه قد يحتاج الى ان يحصل له العلم وقوة
فهم الادلة في الجملة ويظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتحصيل ما هو من الشارع عن تلك الادلة ثم ان في الجملة يظهر له
هذه المرحلة عرضا عريضا من ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون او لا بد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين
او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي
سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن او لا بد
من تحصيل الظن القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما دل على حجية
ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد اثبتنا ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن
الا ما ثبت المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا مصعوبية بيان ان العدد المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين يعتقد انه من
في الطهقين والقول باخراج الاخباريين عن زمرة العلماء ايضا شطط من الكلام فهل يجد من نفسه الرخصة في ان يقول مثل الشيخ
الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ليس حقيقا لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء منه ولا يجوز العمل برايه لانه اخباري او يقول
ان العلامة على الاطلاق الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو العدد المشترك الموجود في ضمن احد افراده
المبهم عندنا وتعيينه ليس الا باجتهادنا وظننا فان المجمع عليه حقيقة كل على فيه المجتهد بالاصطلاح المتاخر والاخباري والمتجزي كلها
كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية ما ثبت على هذا التخصص الاجماع على جواز العمل بالظن المجتهد في الكل وهو في تحرير فنا
وذلك لا يوجب تعيين العمل على الاول وحكم بحرمة غيره والاصل ينفي تعيين الوجوب والذي ثبت اشتغال الذمة به هو وجوب التدارك
مقتضى كليهما مع الا وجوب احدهما المعين الا اعتناء المبهم عندنا مع عدم العلم بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب قرائح
وتامل ثم تنزل هكذا الى ان نصل الى الطفل في اول البلوغ ومما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يقطع ظن المتجزي بجواز الرجوع الى المجتهد المطلق لم
ايضا ثم اعلم ان المراتب الظنون المذكورة مختلفة فان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسب على الحب الا ظنا انه العالم
لم وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل واحد يشتمل علما بان ذلك الشيء بل قد نعلم شيئا ولا نعلم انا نعلم ظننا في ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في

فى اول البلوغ شكا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب مدركا كما هو دليل الحكم ودليل على جواز العمل به كما هو الشان
فى القطعيات ايضا فمدرك الطفل فى تكاليفه هو قول ابيه او امه او معلمه ودليله على حجية ذلك هو ما اتضح من انه اكبر منه واقرب
الى الشرع واسن منه ولابد ان يكون مطلعا على الشرع وهكذا دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلم العلم وهكذا الى ان يحصل
له قوة الاستنباط فمدركه هو ادلة الفقه ودليله على الحجية هو الكبرى الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه
كالبقاء التكليف وسد باب العلم عليه الامن هذه الجهة ولا فرق فى ان الدليل على حجية الاستنباط من المدرك وانه يجوز له الاستنباط مما لابد
منه بين المجتهد وغيره والمتجزى وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه فى كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده
فى المسائل وجواز اجتهاده فى المسائل موقوف على جواز اجتهاده فانه يجوز له الاجتهاد فى المسائل ام لا وكذا المتجزى جواز العمل على اجتهاده
فى شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده فى جنس المسائل التى احاط بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده فانه
يجوز له الاجتهاد وهكذا تنزل الى الطفل والحاصل ما نقول لابد ان يكون كل واحد من المكلفين اخذ تكليفه بالاستدلال فى حجية
المدرك فان امكن تحصيل العلم فى الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل
بظنه فى كل واحد منها وعلى حجية ظنه فى كل واحد منها بالكبرى الكلية المأخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات
المسائل بظنه فى كل واحد منها وعلى حجية ظنه فى كل واحد واحد يقول مجتهده بكبرى الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل
يقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان وكما ان المقلد لابد ان يجتهد فى تحصيل او يكتفى بالظن فى تعيينه مع فقدان
الطريق الى العلم فكذلك يجتهد بفهمه فى القول والرجوع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لائق للاتباع يوجب تزلزل المقلد
عن اطمينانه ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد آخر وابطال التشكيك للمشكك فكذا حال الطفل فكما ان
استفراغ الوسع معتبر فى تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العارف المسامحة فى ذلك فكذا الطفل ومن فوقه من العوام اذا شككه
مشكك بان يقولوا ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول فتزلزل الاطمينانه ولا يجوز له
العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يبقى ظن كما ان المجتهد بعدما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم واخبره معتمد من العلماء ان فى الكتاب
الفلانى حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا ادعى الاجماع فى الكتاب الفلانى على خلاف ما ذكرت فتزلزل ولا يجوز له العمل
حتى يتفحص ويتامل فى ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه واما تفصيل الكلام فى المقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس فى غير
زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما مقلد له ومن لم يكن من احد الصنفين فعبادته باطلة وان وافقت الواقع ويؤدى هذا
المؤدى قولهم بان الجاهل فى الحكم الشرعى غير معذور وذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلى الى ثبوت الواسطة ومعذورية
الجاهل فى الحكم الشرعى وصحة عباداته اذا وافقت الواقع حجة المشهور ان التكاليف باقية بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود ولا دليل
على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء الاجماع والضرورة بذلك والمقلد لم لزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه
ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فلا يكتفى على الاكتفاء على من هو دون المجتهد وان
اريد مطلقا فهو لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذى ذكر مما يفعله ابوه وامه هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة
مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل فى خاطره فى هذا المعنى كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما

لايطاق ولذلك

لايطاق ولذلك يكتفى فيمن بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بانه هذا الشخص ويكفيه ذلك وان اتفق فى الواقع كونه
غير مجتهد وهل ذلك الا لان تكليفه بازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما الاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك
او عن احتمال ان يكون ذلك قاصرا فى رتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فالفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه من الطفل
فى اول البلوغ على الفرض الذى ذكرنا فى تعيين ابيه وامه المرجوع اليه مثل هذا المقلد فى تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة
على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها وتمثلهم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاخبار الحاكية
ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا يسئلونهم عن ماخذ معالم دين كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوز
والرجوع الى غيرهم بل انكم نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى العادل الزاهد ونحو ذلك
وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن فهم ذلك وتفطن له وطلع على هذه المضامين وكون الغافلين والجاهلين
كاشاير الغير المتفطنين لا يزيد ما يلقيهم بدعة الذى تفعله الناس او ابوهم او امهم مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام واما
العارفون بذلك المستمعون لهذه الخطابات او المتفطنون بوجود هذه الخطابات واحتمالها يحصل لهم التزلزل فى معتقدهم فنحن
نقول ايضا بانهم لو قصروا فى تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعاتهم باطلة غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة
حصول العلم بالمجتهد وشرايطه وعدالته سيما مع الاشكال فى معنى العدالة والكاشف عنها والمشتبهها للاطفال فى اول البلوغ و
للنسوان بل الكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما فى ذكر كما هو غالب الوجود فى المذكورين
فهو كما ذكروه والاصل والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا للواقع
لنفس الامر لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموا ولذلك لا يشترط فى تحصيل المجتهد موافقة صلوته لنفس الامر ويظهر ما ذكرنا
من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان تصريح كلام المحقق الاردبيلى اعتبار الموافقة لنفس الامر و
اما مع فرض التفطن والامكان فلا يتم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان العلم الاجمالى كاف فى وجوب تحصيل التفصيل
كما فى المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المهمور ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به
هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل فى حقيقتها فيه وجلب الخارج محصل الامتثال والاصل عدم
مدخلية كونها ماخوذة منهم من الامام فى صحة العبادات وكلامهم هذا يقتضى كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر
فيه واكتفى بظنه او تقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل اقول
لا مناص فى صحة العبادات من قصد الامتثال كما حققناه سابقا فى محله وهو المراد من قصد التقرب وكذا هو الغاية ولا يصح قصد
الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر الله به فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد التقرب وهذا هو الفارق بين الواجبات
التوقيفية والواجبات التوصلية كما بيناه سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان الفعل على ما يوجب التحصيل ومقصرا فى
ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفى للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم بوجوب التحصيل لم يبق الاطمينان بظنه
وتقليده فهو فى الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفى لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال
بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بانه ذلك هو

المامور به بل ولا الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول ظن فلا حجية فيه مع الاحتمال الظن كما اشرنا في المجتهد اذا اخبر وعلا بوجود
معارض لم يخبر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قوله لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرها وان اعتبروه بشرط انه لا
يغفل المكلف اوجب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك فقيل انا اعتبار الموافقة نفس الامر هنا الدليل عليه لان التكليف بالموافقة
ح تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف يطلب منه مع انه لا يعرف محصل الموافقة نفس الامر ولا يظهر ان المراد منه حكم
الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله او ما وافق راي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين واما الدليل على ذلك
كله وما التبيين والتمييز وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اي فائدة فيه لما فعله قبل ذلك الا لزوم الا ان يقول المراد
الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راي المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت واستحبيره
الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف ح مكلفا بشيء ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النايم والناسي
انما خرج بدليل هو النص وما يوجه الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان يكون الخصوصية الهيئة الصادرة من
الشرع مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المامور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند
الاطباء الابدان فيه مع ان هذه الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز اسقاطها عما ركبها عليه اطباء الاديان وبرتفع خاصيتها بذلك
لا يجوز خلوها عن قصد التقرب بالامتثال الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرايطه ووضع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف
والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه ان ما نقول في مودى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد في نفس
الامر او مختلف يجوز كلها بمقتضى تعدد الاراء وغيره كالمواقع بدلا عن الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا في نفس الامر او مختلف
فيه ما ذكرت على المجتهد في النص وان كان مختلفا فيه عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك ولم يجوز
في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد برأيه وجواز تقليد الغير له الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في الغير
المقصر الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان نية القربة قد لا يكون فيه اكمل من الذي علم وجوب التحصيل واكتفى بظن العلوم بل هو
اتفق موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره في الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرها خلاف طريقة العدل كما
اشار اليه بعض المحققين قال ان اخذ الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخلو اما ان يستحقا العقاب
او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول ثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون بعدم الاتيان بالمامور به على
وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام في واجب واحد من افعال الصلوة ويقتضي
الامر الجار فقطع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا شرع لاحد الاجزاء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف
العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه لضرب من الاتفاق من غير ان يكون
لاحد منهما فيه ضرب من التمحل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح والذم مما هدم بنيانه البرهان
وعليه اطباق العدلية في كل زمان اقول ولا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها
بحيث يحصل له القطع او الظن مع التقصير فيه واما الغافل فلا بد ان يختار فيه الشق الثاني ويجاب بعض الافاضل باختيار
الشق الثاني لو كان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع

او الظن

او الظن واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي فعل في الوقت ح معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة
لاتيانه بها وان لم يحصل المعرفة عن شرايطها بل هو واجب على حدة واما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة
لعلمه بانه يجب عليه السعي ليعلم الشرايط ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة للواقع وقع
لزوم كون الثمرة الاتفاقي في مورد المدح والذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشي جهله بها ولا ملازمة كون المنشأ
غير مستحق المدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لتركه مراعاة الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كونه
غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح ويجب بان يكون كل من لم يستحق العقاب على شيء يستحق المدح عليه كما في تارك
الزنا الغير الملتفت فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني
فقرب الى ما به يفعلين والاول بفعل واحد اقول فيه ما فيه ما ينظر من التامل فيما تقدم ان هذا البعض خروج عن قواعد
العدل لان الاول لم يصدر منه شيء الا ان وقوع فعله في الوقت اتفاقا وفي الباقي متساويان فلا العقاب عن احدهما دون الاخر
خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان نظر الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح
ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة في الوقت وقد يحتج
ايضا بالاخبار الدالة على رفع الكلفة والعقاب عما لا نعلم مثل قولهم ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم ع
من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقوله ص وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار
فيما جهلوا اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا الوجوب معرفته او غفلوا عنه بعد التفحص والتفتيش ايضا واخر وصلى لاعتبار
فيه واما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال الوجوب معرفته او غفلوا عن الطلب بالكلية الى بعض ما لا نعلم فلا
يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل
باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدمها في بعض مقتضاها
لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير معين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن
بوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل بما ظن يحصل ما لم يطمئن اليه النفس بحيث لا يبقى له تزلزل في
الامر ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله ع قال سالته عن امرأة تزوجت
رجلا وطا نوجح قال فقلت ان كان زوجها الاول مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن
الرجم الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين
الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج بزوجين قال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم
يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وايضا في الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال سالت
ابا جعفر ع عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كان تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت
تزوجت في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن الى
ان قال قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت

عن العلم ولم نقل بان الذي فعل في الوقت ح
منه 30

ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة
فتسأل حتى تعلم وهكذا ايضا في ق والفقيه وما رواه المشايخ الثلاثة في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فق
له ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فق له ع لا تفعل فق له الرجل
والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فق الصادق ع انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان
عنه مسؤلا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله فق له الصادق ع
قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من
كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح فالقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار مثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا
بولاية ولي الله وبان يكون جميع اعمال العالم بدلالته ومثل ما ورد انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة ويويده الخبر المشهور
ان الفقهاء اربعة والناجي منها واحد والباقي في النار فان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل وتاركه
معذب والمراد بالخبرين الاخيرين الدالة على العمل على حسب فهم المكلف وكذا اصابة السنة والا فيلزم تكليف ما لا يطاق ولو اريد
ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل والجاهل الساهي فيخصص لكنا يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقات
لو سلم عمومها او لا انها ظني لا يعارض القطعي ولتحمل ايضا بروايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب
فقال له رسول الله ص كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية بئر ابي معرور حيث تطهر بالماء وصار بعيدا
مما حكم به انه لم ياخذه من الشارع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تاويلها لمخالفتها للدليل
القطعي فيمكن من التحصيل والتفطن بوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتعليم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى تقصيره في عدم السؤال
حتى يفعل صحيحا وان فرض ان عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وعاريا من العلم بالتفصيل والاجمال فلا قائم
دليل على جواز عمله بل ظنيه ونحن لا نعمل شيئا عن شرع انما استعمال هذا اللفظ وما في معناه شايع في العرف في ارادة بيان ما هو حقيق بان
يفعل والا فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل على الغافل واما الحكاية الاخرى فيحتمل ان يجاب عنها بملاحظة ذلك فان اتفاق
مطابقة ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التنظيف
لا التطهير الشرعي وانما نظمهم اداهم الى هذا الاختيار باعتقاد انه حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصاروا ممدوحين بهذا الفعل
لمطابقته المصلحة الواقعية وكذلك يظهر الجواب ايضا لو استدل بمثل ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر ع رجلان
من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرءا من امير المؤمنين فتبرء واحد منهما وابى الاخر فخلي سبيل الذي تبرء وقتل الاخر فقال اما الذي تبرء فرجل
فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذي لم يتبرء كان جاهلا بوجوب التقية ومع ذلك حكم انه غير مقصر
في ذلك لعدم تفطنه وقد يكثر المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير فمن عمى كون من قلد
غيره من اهل التقليد في الاحكام الشرعية معاقبا امر خارج شطط من الكلام ومدعي ذلك اما ان يدعي من القول بجواز تكليف الغافل او يدعي
عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في تجويز الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع في الصغرى
ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا بحث علينا مع ان هذه الدعوى يشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء النحارير المجتهدين في المعقول

والمنقول ربما

والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيرا ما رايت
العلماء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد في ابواب العرفاء والمسئلة
عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم وكانوا يعملون
بشيء من احكامها على سبيل ظنهم بصحته من دون اخذ من العالم لاجل عدم تفطنهم بالسؤال وغفلتهم عن حقيقة
الحال وربما كان هذا الفاضل مجتهدا مثلي ايضا فكيف يدعي عدم تحقق فرض الغفلة الا ترى انهم لا يحكمون بكفر منكر
الضروريات اذا امكن في حقه الشبهة فاذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات والامور الخفية
الغفلة في الامور العامة البلوى لمن نزل الشريعة وخالط اهلها بعيد سيما اذا نبه عليه مضافا الى عموم البلوى بتعبير اخر
كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة ابي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان المراة عرفت ان عليها التربص بعد
الطلاق بزمان مجهول لها مقداره حتى تحل لزوج اخر فكيف يجوز لها التزويج باعتذارها باني لم اعرف مقدار الزمان
بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امراة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب
انها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوايل البلوغ وكثير من النسوان والعوام
في غالب احكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل بل قد عرفت
ان الغفلة يحصل للعلماء والفضلاء ايضا فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي وموافقيه لا بد ان يكون فيمن حصل
له العلم بالاجمال وتفطن بوجوب التحصيل لكن قصر في تحصيله وعمل بمقتضاه اما من لم يكن اهلا للفتوى وتحقيقها
بالتقليد او نظره ولذلك شرطوا فيه موافقة الواقع وقد عرفت التحقيق وانه ليس كما قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرت
سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن
الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله
في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وتاسيس الاحكام وحلها ان هذه الاحكام والاداب لما كان لها اثار وثمرات وخواص بها
يتكمل نفس الانسان ويحصل بسببها لها قرب الى الخالق المنان ولطفا منه تعالى اقتضى اللطف ذلك فيجب بحسب وسع عباده ومقتضى
طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا في اول زمان بعثتهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل العالم وخصوصيات المكلفين في كل
واحد من البلاد وحكمتهم اقتضى تبليغ ذلك وتنجيمه تدريجا ومن لم يكمل عليه الحجة ولم يتضح له الحجة منهم في زمانهم فلا سبيل للمواخذة
عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحص عنه بقدر ما يحصل فهم الى وجوبه ويكفي فيه ما يبلغ فطنته الى كفايته ومع ذلك
فلو فرض اطلاع الشارع او من يقوم مقامه على غفلة حصول شخص عما جاء به للخلق للارشاد وهو طريقه لانه هو مقتضى اللطف ولا
يلزم ذلك كون ترك ذلك الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن
المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية واثر بذاته لتحصيل الكمال وما يعلم ذلك المكلف بمقتضى وسعه وان
لم يكن عليه مواخذة لكن لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثر وثواب ايضا
لئلا يلزم الحيف والجور والفرق بين من اتى بالعمل بانيا على حدوده وبين من اتى بتمام حدوده مع عدم اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل

و بتعليم يجب عليهما تنبيه و ارشاده فلكل
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب
عليهم تنبيههم لا و ارشادهم

فهذا في الغالب لا تفاوت لاستعدادات
فتفاوت العمل بتفاوت الاستعداد
وتفاوت الاجر لذلك كله لا يوجب ظلما والاخلال
ان لا تفاوت حال المعصوم من حال المؤمن
لم يقصر في تحصيل واجبات ... وعن
كان ... والتفصيل هذا الكلام محل اخر وينتهي الكلام

لا يوجب الظلم والحيف انما يوجب الحيف والظلم ان لو اخل الحمل الناقص عن الاجر اساو نحن لا نقول به وينتهي الكلام فيه الى الخوض في لجج مسائل القدر وهو بمعزل عنه وما يتعلق من المسئلة بما نحن فيه فالمقصد منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو مسئلة فقهية تابعة للكلام في مسئلة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما بيناه في مسئلة ان الامر يقتضي الاجزاء وفي مسئلة ان القضاء ليس بتابع للاداء وقد عرفت ان الحق ان القضاء انما يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال في فهم معنى الفوات وفي التفرقة بين مثل المجنون وفاقد الطهورين والحائض والناسي والنائم حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الصوم عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت وكذا فاقد الطهورين على القول به بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو تكليف واضح اذ ليس كون النوم مانعا اولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى منها من انتسابه الى وجود المانع وكذا الحائض يمكن ان يكون سقوط صلوتها لان الاصل عدم الطهارة فيمكن ان يكون لا لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق الفوات في العرف ينزل على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت القضاء لا يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان للعار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة كما يحسن ان يجب على المسافر تهيئة السفر ولحاق العدو واخذ السلاح مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك الصحيح السالم العاقل المتفطن المتهيئ للعبادة قبل الوقت فمن كان في نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات منه يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يقال في العرف للتاجر المالك المقيم الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فرجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذي استقر رأيه على طاعة وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك او ظن كذلك بحيث اطمأن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهم فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفا به فاذا فقد الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت حتى اذا ما فعله في الوقت بحسب ظنه او كان عدم مطابقته الواقع لا يضر بها فلا يضر بالجاهل ايضا واما الاعادة فالاظهر فيه ايضا العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان مامورا بما فعله وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما دام مقتضيا صفة الجهل فهو دعوى خالية عن الدليل اما الامر المطلق

كان المجتهد والمقلد لم اذا ظن بعمل ... الوقت خطاء م

والمباحات ونحوها وما هيته لعبادات والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات انفسها غير التوصليات والا فالواجبات التوصلية انفسها لا يضر في ترتب الاثار عليها جهالة كونها عن الشرع فعليك بالتامل في مواقع المسئلة والتميز والله الموفق واعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية نعم يثمر بالنسبة اليهم في التبليغ واما تفصيل الكلام في المقام الثاني وهو ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط كان يحصل له بعد تتبعه ان الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان ايات الاحكام في هذه المسئلة هي انما التي علمها ولا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث

وكيفيتهما وامثالهما والصلاة ...
على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والمعاملات ونحو ذلك فنقول
يترتب الاثار على الاسباب وان لم يكن
المكلف عالما بها حال الايقاع ...
بالعلم بان الشارع ... هذا على ذكر ...
بالواجبات والمحرمات صح

[illegible]

وكذا علم مواضع الخلاف والوفاق في المسئلة بالتتبع في كتب القوم فيمكن ان هذه المسائل وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع ذلك الى التجزي في الملكة والاقتدار فان لها في الزيادة والنقصان بحسب الاقتدار والاشكال والى التجزي في المسائل بالنسبة الى الملكة يعني ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له ملكة في هذا البعض دون الاخر كما ان الانسان قد يكون سليقته فهم المعقولات دون المنقولات وسليقته نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والقائل الواقع في الفقه هو المعنى الاول او الغالب فيه مع خليطة الانس والمزاولة والقصور والكمال ولذلك يحصل ذلك غالبا في اوائل البلوغ مرتبة الاجتهاد واما التجزي في الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل هو ممتنع عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي يتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي ومحققه بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فهو ذو قوة الجميع يشبه المكابرة فنقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل وعدمه والاقوى في جواز العمل جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز له الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس مع الفارق لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطاء ورد بان العلة هي الضرورة والاحتياج لسد باب العلم واجيب عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضا الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول تحرير الاستدلال يظهر بعد التامل فيما بيناه في ابطال ... وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن ويجب عليه تحصيل الحاصل له من تلك المدارك كما ان المجتهد المطلق بالاجماع يعمل بظنه لذلك فكذا هذا فان الاستدلال ان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم في ما نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا ممنوع لو سلمنا فان الادلة الحرمة النظر في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم مع الانسداد ... ونكم ان الضرورة تتقدر بقدرها وهو يرتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فاوجب الترجيح وزعم ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي تقدير وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل لم يعرض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايضا على اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم متوسطون وكل منها هذه الطرق يخطئ الاخر واختيار احد هذه الطرق ايضا مسئلة اجتهادية فاين الجمع عليه القطع للقائل الاخر واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهاديا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريق وتفسير افراد المجتهد المطلق ايضا بحسب الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى والا لزم رجوع احد المجتهدين المطلقين الى الاخر اذا كان ظن احدهما اضعف من الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بان فيه اقوى من الظن الحاصل بان فيه المجتهد المطلق او مساويا هذا مع ان الكلام في تكليف المتجزي

ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين م

ولابد للمتجزي هو ان يعرف تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذلك في الواقع بعض
لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما فهم المجتهد في الكل حتى لو احدهما اضعف عنده والاخر اقوى فمع حصول الظن له بما فهم
المخالف لم يرجحه عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد في الكل
يصير ظن المجتهد في الكل مدخلية في فهم المسئلة ليست هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول
بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطاء في نفس الامر عن فهم المتجزي انما يتم بالنسبة الى المجموع للمسائل لا كل والكلام ليس فيه
وان اريد بالنسبة الى ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان
اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المجتهد المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام اخر لا تعلق له بين
المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذا التقليد
التقليد ايضا حرام فاذا انفيتم جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله في المجتهد المطلق والاشكال فيه ايضا لكن الاجماع
على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية الدليل عليه اذا ثبت الجواز بطل
المنع وان لم يثبت اليقين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد اليقين انه ترك للتقليد وانه اخذ من المدارك نفسها
بما امكن وموافقة لعمومات وجوب العمل بالايات والاخبار وغير ذلك ويدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق عم
حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فالمتجزي يصدق عليه انه يعلم شيئا من قضاياهم الا ان يقال
جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه
ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز حكم المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال عم فيها انظروا الى
من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول
ان دلالة الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مختصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم
يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي كلها فيكتفى بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان
الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه بها كان في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه
في ادلة ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة فانحلت ذلك الظن ثبت حجيته بالاجماع فيقوم
مقام العلم بخلاف هذا قلنا ان هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه وكلا انا ها
في الاستدلال بالرواية وثانيا نقول عليك ان تجهل انه يظهر من التامل في سير الائمة عم واصحابهم وطريقة رواية الاخبار وتجويزهم
رجوع الناس الى اصحابهم وتخصيصهم لاصحابهم في الاحكام بحيث انهم علموهم طريق الجمع بين مختلفات الاحاديث واستخراجهم الفروع
عن الاصول مع انهم ليسوا معصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم الحاصلة من تلك الطرق
ودعوى انهم مع جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من القول فعلى هذا يمكن حمل العلم
والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالتهما على حجية ظن المتجزي في الاجتهاد والقول بان الفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة
دون الموجودين في زمان الغيبة اضعف سيما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون
بوجهين الاول لزوم الدور وقرروه على وجوه نذكر بعضها فمنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوف على صحة اجتهاده في جواز

التجزي وصحة

ساوي الاحتمالين ولا هما من التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف او الاحتياط ضعيف م

فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه عن بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن العلمي بحجيته م

في جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها م

التجزي صحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجزي موقوف على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل الاجتهادية
وجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ذلك ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد لا وهنا
الحاقه بالمقلد بالذات وان كان الحاقه بالمجتهد بالعرض فيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية
فتقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده على صحة دليله الذي استدل به في اثبات
هذه المسئلة الاصلية واجتهاده الحاصل فيها بالاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهادا منه في المسائل
الاصولية والخلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال
العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في
المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض ولا علم
الاصول علما مستقلا ويثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم
فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائله مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي
في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوف على صحة اجتهاده
في هذه المسئلة الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور ولك ان تنظر بما ذكرنا
المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد
وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسئلة من المسائل وطريق الدفع ان جواز
الاجتهاد من المسائل الكلامية او الاصولية وتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسئلة الاصول اعني الاجتهاد
في جواز الاجتهاد ولا يستلزم الدور ودفعه بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا من كونه دليلا ظنيا فاكثر
فالكثر افرادهم نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال ان وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحجية حكم العقل ثبت بالضرورة
فتم ومنها ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليل ظني تعلق بالظن في العمل بالظن بان نقول اعتماد المتجزي على ظنه الحاصل من اجتهاده في
المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز التجزي ويظهر جوابه مما مر من جواز الاجتهاد في مسئلة
جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة حجيتها بدليل ويتوقف اعمال الظن على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال
على وجه لزوم الدور وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل
آخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الا الى الظن ومنها انه علم المتجزي بحجية علمه على ظنه والدليل القطعي
الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهذا موقوف على علمه بحجية علمه على ظنه وان شئت سميت
العلم بالظن وفيه ان الدليل على الظن القطعي المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا للظن وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف
على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد والتجزية يعني جواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في
المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نم التوقف
كما هو واضح وكذا ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل القطعي الدليل

في مسئلة جواز التجزي في الاجتهاد وجوازه حجة في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل انما يتوقف على اصح م

وانما يتم في اطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في التجزي جزء من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول م

على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا نم التوقف في المعطوف
وينتفي المغايرة في المعطوف عليه وان اريد التجزي في الاصول فبالعكس فيظهر مما ذكرهم بالوليد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة
في القسم الثاني حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم
حرمة العمل بالظن وشموله للمتحتمن فيه لما مر مرارا سابقا لكثرتها فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع وجهان
تقليد المجتهد المطلق حتى يبقى على اخبار الاعاد احتمال الامر في الظن مع رجحان ٣ — احدهما ضعيف مقدم ثم فلا يشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلانه ليس من المسائل المسئول
عنها عن ائمتنا ع حتى يعرف من اجماع اصحابهم ع عليه موافقته لرايهم ع كما هو المناط في الاجماع كما هو المناط عندنا واما الضرورة
فلان العمل بالظن ليس من الضروريات الشرعية التي لا يحتاج الى واسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد باب العمل فالعمل بالظن
الناشي من الدليل عنده وان الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا
ياخذ بالدليل اولا ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم منه دعوى الاجماع لعله اجماع اكثر العقلاء او اهل العدل
من جهة انهم الناشي عن الفرار عن لزوم التكليف بالايطاق لو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم
كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان يمكن اثبات حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث انه ظن به لا خصوص ظن المجتهد من حيث
هو لكن يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الاخفاء جواز ذلك لا تعيينه مع انه يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده
لما كان ابعد فذكر الجميع ترجيح المرجوح فحصر انه اجماع العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الاتية
والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم
الى بعض وتقرير ائمتهم ع ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم
بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم مواضع الكتاب ومخالفته وموافقته
المشهور ومخالفته وكذلك معرفة الاعدل والافقه الذي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة المطلق
والتقييد والامر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم بانواعهما وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها فيعلم ملاحظة ذلك يحصل
له القطع برضاء ائمتهم ع بانيتها او لوقوعهم من الطريقة بل هذه الطريقة انما يثبت حجية ظن المجتهد المتجزي ايضا كما اشرنا سابقا فكيف
بالمطلق والثاني ان الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد والملاحظة لا في طريقة الاصولي والاخباري وغيرهما او نقول اتفاق العلماء
في كل عصر ومصر من زماننا هذا الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر بعينه على من يقول على جواز عمل المطلق القادر على تحصيل
كل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك ومتابعة مقلده بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من جهة رخصة من جانب ائمتهم
فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه في مبحثه ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كان المسئلة مما يدل او لم اصحاب الائمة وسئلوه
عن ائمتهم ع واما الجواب عن الثاني فاما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا اخيرا في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة
المستمرة كانت برضاء صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسايط اعني بقاء التكليف
وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد بنفسه وقد عرفت كفايته في المقام
وما ذكر في الاعتراض من تسليم ذلك وتخصيصه بالعمل انه يعتمد على الدليل فليس بشيء لانه لا يرضى بغير ذلك لاحتياج ابطال التقليد الى
الاستدلال ثم ما ذكره

الاستدلال ثم ما ذكره يصير مرجحا لاختيار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي
ايضا بديهيا مطلقا وهو كما ترى ان حجيته على التقليد لمثله ان سلم فلا نسلم حجيته على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك يحتاج الى الاستدلال
وليس بضروري واما ثالثا فبامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق **قانون** التقليد في اللغة
تعليق القلادة قال في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المراة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال و
قال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي وعلى هذا
فلا يكون الرجوع الى الرسول ص تقليدا له وكذا الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك
لقيام الحجة بقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي ذلك او بعضه تقليدا فلا مشاحة
في التسمية والاصطلاح والتحقيق اقول وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد
هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان ما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول وللناس عنه ان يجعل
التقليد هنا مجرد الاخذ بالقول الغير مع قطع النظر عن القيدين فكما ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ
من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل لظهور الدليل على العدم وقولهم في الفروع ليس به بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح
جديد وهو الاخذ بعد تمام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل في قولنا للمقام ان بعد جواز التقليد في الفروع فاما يتعين المجتهد العامي
للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك شيء مع ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول
الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد
يكون من جهة حجيته عنده وانه مكلف به فيكون هو مثل تقليده للمجتهد ولعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف
لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الاخذين احدهما بقول المجتهد والاخر بقول غيره مع معرفة كليهما بوجوب الاخذ من المجتهد وعدم الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجما بالغيب او غفلة انه ايضا مثل العامي الاخر الذي اخذ منه الاخر ولعتبار ان يكون
الدليل دليلا عنده وفي نفس الامر كليهما في جواز التقليد ايضا ما لم يدل عليه دليلا كما هو صحيح ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع
في الصورة التي زالت الغفلة بالمرة وحصل الشك والحيرة وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف
على تفصيل في كلامهم الا انه اعتمدوا في التقليد على اصولهم المقررة الناشية من الظن المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا الذي
عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد والتقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بعين انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو
كفائي قال في كري وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة
الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع
فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى ونقل بعض المتاخرين من المعتزلة انما يجب على العامي ان يسال العالم بشرط
ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا سواء كان عاميا محضا او عالما بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال
السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعي في كلماتهم وتصريح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة
قال في كري بعد ما نقلنا عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل

٢١
سمي

عليه ايضا عموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا و
سنذكر بعضها او يدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند
عند وقوع الواقعة بل يحتاج بحرف مدة العمر واغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف
ما استدلوا به من ان تجويز المستفتي الخطاء على المفتي يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح ولانه لا يجوز التقليد
في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلابد ان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن من الاجتهاد
في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا لانها اسهل من الفروع واكثر شبهاتها منها ويرد على الاول اولا منع كون مطلق تجويز الخطاء
مانعا عن العمل والا لامتنع على المجتهد لنفسه ايضا وثانيا يمنع زوال تجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد
في الاصول اصعب فانها مبتنية على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وعناية سهلا دراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس
المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما سنبينه وان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع والة ادلة الفروع جزئيات متفرقة
منتشرة واكثرها مبتنية على مدلولات خفية ومحفوفة بالاختلافات واختلالات لا يهتدي الى العلم في كثير منها الا فكر عا بعد
العبارين السابقين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند المحققين خصوصا عندهم من اعتبر حجية خبر الواحد فانكر المحقق
عرضا ايضا اقول والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرهما كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع
والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص مثلا اخبار الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع
والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل عليهما فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان مجتهدا في ذلك
ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون حيث قال والكتفوا فيه بمعرفة الاجماع او كيف كان فالمسألة واضحة
وضعف القولين اظهر من ان يبين نعم ههنا كلام آخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد
من المسائل النظرية التي اذا يجتهد فيها واجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع للعامي ورجوع العامي على الى المجتهد فيها اما بالتقليد
فيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو دور ونظيره ما اورد على التجزي واما بالاجتهاد فهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان
عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي لا بد ان يستقل بها العقل فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد
فيها ويحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد
التامل بما بعد سماع عن العلماء انه يجوز له التقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج اولا يحكم
بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد
الى الكبرى الكلية الثابتة من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر
في اصول الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وما
حررناه في القانون السابق وما ذكرنا ههنا تعلم ان النزاع انما هو في العقل والجاهل التي في المراتب الاول من التكليف الى تحصيل الاشكال
في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو لمن حصل حظا وافرا من العلم اولا وفي شطا

القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لانه
يحصل الكلام بدنا بعد التفطن بذلك لا فيما فتحا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بحال العلماء والاستماع منهم فما او اما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين احاها
الفقهاء هذا عن الكلام في العامي

الا المجتهد في المسألة واما قبل الاجتهاد في المسألة ففيه اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بتضييق الوقت وعدمه والتفصيل
بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي
في مقابل غير العالم ودليل المانع مطلقا وجوب العمل بالظن اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع
فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع التضييق واختصاص الحكم به واما عدم الجواز في غيره
فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده من وجهين احتمال
الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انه ما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه ومال هذا الكلام
الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول الظنين في آن واحد احدهما اقوى من الآخر وما قرع سمعك فيما سبق
من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى آخر لا يشتبه الفرق بينهما على المتامل
واما تقليد الاعلم فهو ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال عدم كون ما اجتهد فيه معتمدا في الواقع
نعم ربما يكون اجتهاد الاعلم مستندا في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت الى ما له اطلاع بسبيل
الاجمال ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة ثم اذا صادف ذلك موافقته لراي المجتهد الاعلم الاورع
فقد يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة للاطمينان
عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم الاورع فلا يكفي ويتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار المجتهد وباعتبار عموم البلوى وعدمه
وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ويضعف ذلك وربما يوجد في نهاية غاية التحصيل الترجيح للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على
المجتهد او يجب عليه النظر مع موافقة راي المجتهد الاعلم يصير هيئا الاعتماد على نظره وما يعمل العمل عليه مع قطع النظر عن كونه
تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا يتامل حق التامل ويتم نظره باتمام
وفاق المجتهد الآخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتم حجيته بموافقة مجتهد
المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة
ولعلم بجهدنا ان يكون ذلك معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة
مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا بجواز التقليد في الاصول ان كان معناه بجواز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع
فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ العبارة في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا
يحصل له اذ حصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا للتكليف وانما يصح الاخذ بقول الغير
في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يكون التكليف فيهما واحدا بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه
مثلا ان تقليد المجتهد الذي يقول نبوة نبينا ثابتة ومعنى تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل الاذعان بحقيقته بالخصوص
قطعا او ظنا وان كان يحصل له الظن الاجمالي الذي يتبين لتعميد على هذا المجتهد ويعد ابطاله لكن الفرق بين المسئلتين المتداولتين
هنا احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية بجواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ ربما لا يحصل بالنظر الا الظن ما الظن يجامع

النظر وقد ينفك عن التقليد فى التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن ان يقول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء
بالنظر المفيد للظن فى بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل وان كان معنا يجوز
العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤل النزاع فى ان انه هل يجب على كل احد الدليل المفيد للثبوت
على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائى فى اخر الكلام على جواز التقليد فى الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع
فى اشتراط القطع يعنى ان قلنا باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراطه ولكنا اكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن
تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع وعدم جواز التقليد معا كما سنشير اليه او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الا
مصطلح الاخر ولنا كما عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع او الظن فى الاصول لا بد
ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم والظن فى نفسهما ليسا من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل له اليقين وقد
يحصل له الظن وقد لا يحصل به شىء منهما كالمسائل المترددة فيها المتوقف عنها فرجع الكلام فى كفاية الظن فى الفروع دون
الاصول الى ان المجتهد فى الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن فاذا حصل له الظن فلا يجب عليه زيادة النظر ليحصل
العلم لانه لا يجب عليه تحصيل الظن اليه اذ قد لا يحصل له ولا يمكن له حصوله كما لا يخفى واما المجتهد فى الاصول فلا يجوز له الا
كتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر الموجب له حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على وفقه بل يتوقف مثل
مثله يحصل له الظن فى الفروع بقرينة المقابلة اى الاجتهاد فى الفروع ثم يرجع القول بوجوب تحصيل العلم فى الاصول ووجوب
النظر حتى يحصل العلم بالملازمة الى دعوى ان مسائل الاصول كلها مما ينتهى النظر فى ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن
لم يحصل له فلم يوف النظر حقه ولم يحل نفسه عن الشوائب وهو فى المسائل الخلافية فى غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق فى
نفس الامر محقا بانظر حق النظر وكل مبطل مقصر فى غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس الامر والمخالفة فيحصل الاتفاق فلا
يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المتخالفين المحجوبين لا يواخذ احدهما بمخالفته لنفس الامر فى الفروع وكذا المجتهدان
المتخالفان فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان فى الاصول والقول بان المطلوب اذا كان ولعل فى الاصول فيجب على الله نصب
العلم عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يبصر فقد قصر انما يتم اذا ثبت وجوب اصابة الحق والواقع فى نفس الامر والمسلم
انما هو اصابة الحق فى نظره مع عدم التقصير والتوسط فيها ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب فى العقليات واحد كما
سنشير اليه نعم لو فصل احد وقال بذلك فى وجود الصانع مثلا فى الجملة او فى ذلك مع اصل النبوة او فى ذلك مع اصل المعاد لم يكن
بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يمكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق النفس الامرى اما مثل تجرده تعالى وعينية الصفات
حدوث العالم ونفى العقول وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من هذه المذكورات بالضرورة من دين رسول الله
بعد ثبوتها وفى ثبوت الضروريات ايضا اشكالات وكذا فى مقدار ما ثبت منها وكميتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذا تعيين
النبى والوصى بعد الدليل على ذلك فيهما انهما لخلق واطاعتهما لانهما يبلغان عن الله الدليل على النبى والحجية اذ ثبت
وجوب النبى والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما يبلغان عن الله فان ثبت حقيقة متابعته اوامره فاذا جاز ان يكتفى
بلغاه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد وضع الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بهما فلم لا يجوز ان يكتفى فى اصل اليقين بما ذكرنا

فاذا حصل الاشتباه بحصول الموانع كما بيّنا عليك ان ما ذكرناه لا ينافى افادة ادلة النبى نفسها اليقين

ادلة الامام الائمة

ادلة امامة الائمة والحاصل انى اقول لا يجب افادة اليقين مطلقا لكل احد وفى كل زمان الا ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع اليقين
مع انها قد يفيد القطع اليقين فى بعض الموارد ايضا والقول بان ما يحصل فيه اليقين خارج عن الفروع شطط من الكلام وقد بيناه فى
اوائل الكتاب وكما ان الاصل فى اصول الدين واحد فكذا الاصل فى الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعى بسبب الحوادث التى وقعت
فى صدر الاسلام وصارت سببا لخفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول الاشتباه فى الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبى
او الامام بل اقول ان النبى صلى الله عليه وسلم مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم الذى هو واحد فى نفس الامر الى عباده ومقصوده تعالى ان يعبد بالحكم
الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبى صلى الله عليه وسلم فى الابلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم فى ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه فى فهم الخطاب
ولم يجد الصواب فلم لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ آثم لان الله تعالى امره شيئا آخر ونصب عليه دليلا لم يفهمه بل فهم شيئا
وليس بمعذور فاذا كان غلط المخاطب واشتباهه فى فهم ما شافهه النبى صلى الله عليه وسلم بالخطاب بلسانه معذورا فلم لا يكون كذلك فى
فهم ادلة الامامة او النبوة مع عدم التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاب مناطا للفرع مع قابليته لوجوه الدلالة وتفاوت
افهام المخاطبين تيسير وليل على رضاه تعالى بما يظنه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقى بخلاف ما جعل مناطه
العقل الغير القابل لذلك جزاف من القول اذ اختلاف العقول فى مراتب الادراك وتفاوتها فى المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن
ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذى هو حجة الله على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد وبذل
الوسع والطاقة والاستعداد والكلام فى ان المتخالفين فى المسئلة كل منهما يدعى التخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه
اذ كل منهما فى ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرون بهما مكلف بما يحكم به طاقته فى ذلك اذ البواعث الكامنة فى
النفوس والدواعى الجالبة الى الاختيار الطارى قد يخفى على اهل الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لم يبلغ اعلى الدرجات ما لم يبلغ
حد العصمة فكيف بالجاهل الذى لم يعرف بعد مواقع الخطاء من دقايق معايب النفس والاطفال فى اوائل البلوغ فانهم فى
محض موافقة الاباء والامهات مما يوجب التخلف عن البلوغ الى الحق ما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب ان الترغالب على العلماء الذين
الذين يحسبون خلعوا هذه الربقة عن اعناقهم فضلا عمن دونهم وكذا الكلام فى سائر معايب النفس من حب افكاره الدقيقة التى
استقل بها وعدم تقاعده من كانت الخصوم وتعيّنه بخوف التضعضع عن درجات العلوم فان لهذه المعايب دركات تحت دركات
لا يندرج منها كل احد الى درجات التصفية وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفاء فى الليلة الظلماء ومن الواضح
ان التخلى عن جميع عروق الاخلاق الرديئة لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام بل ولا لاحد بعد مدة مديدة من المجاهدات
وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يتوقف بطلان العقايد والاعمال لكافة الناس فى غالب اعمارهم بل الظاهر انه مناف لحكمة الله
ولطفه بل عدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل ميسر لما خلق قال الشهيد ره فى القواعد ان الرياء قسمان جلى و
خفى فالجلى ظاهر والخفى انما يطلع عليه اولو المكاشفة والمعاملة كما روى عن بعضهم انه طلب الغزو فتاقت نفسه اليه فتفقدها
فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت نفسه اليه فاقبل يعرض عن ذلك الرياء حتى ازاله ولم يزل يتفقدها شيئا
بعد شىء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال فلان مات شهيدا لتحسن
سمعته فى الناس بعد موته الى آخر ما ذكره والحاصل ان التكليف باستيصال العروق الاخلاق الرديئة لكل الناس فى اول التكليف عسر

وحرج عظيم لولم نقل انه تكليف بما لا يطاق ولذلك جعل الناس من ذلك طائفة من الصوفية باختلاط بقية الملامتية وجعلوا بناء
الامر والزهد على الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم ما عية ليتوسلوا بذلك الى
الكتاب الخال وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالف للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل
والشرع فترخيص الشارع لاكل اللحم بل الامر به مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومطلوبة التي ذكرها
الشارع وان كانت واضحة لها ولكن لم يجر عادة الشرع بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر هنا غير ما اقتضته
الانظار الجليلة فتعين انه على الهام الحق والصواب واصابة التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل في المسئلة
والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا مجال لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع
في صدد بيان اثبات الشرع مع ان عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس قولا بعدم الفصل بل الظاهر وجود القول بذلك في
الجملة كما يظهر من الشارح الجواد فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير ان حصل له الجزم ويكفي بالظن
اذا لم يمكنه تحصيل الجزم والدليل على وجوب تحصيل الجزم الحاصل المسمى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا
تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا ننكره ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما ستعرفه
انشاء الله تعالى ثم ان تحصيل العقايد الاصولية يتصور على صور ثلاث الاولى ما يحصل بالنظر في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير
ما يحصل في الفروع مما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول الظن الاجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول
الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاوليين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع على ما هو
بينهم المصطلح عندهم لمجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال غفلتهم وحصل لهم العلم بان اللازم على مكلف اما
الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي من قوله والاشتراط العقل القطعي يرجع الكلام يعني الكلام في جواز التقليد وعدمه الى التقليد
بمعنى المقتضى هو الذي لا يفيد الا الظن لا بالمعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين
زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو يرجع انفسهم الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه شبيه اعطاء النظر
صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم ح نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين
مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام والناشئين على الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا
بل العلماء المجتهدين ايضا مع عدم معرفة ان المجتهدين هم المستحقون للاعتقاد لا غيرهم فالظاهر ان ذلك خارج من مطرح انظارهم في هذا
المقام لانهم يقولون يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد لان الاولى ان ينفك لفظ التقليد في عنوان
المسئلتين ويجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول من لم يأخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن
باحد فيشمل ما نحن فيه فح يحتمل القسم الثالث الصورتين احديهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن والفرق
بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في معنى الجزم والظن وعدم
تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه والفرق بين ابائهم وامهاتهم ومعلميهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما
اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيها نظير الكلام في تقليدهم اباءهم وامهاتهم في الفروع كما في القانون السابق في تقول المؤمن

تقليدهم

من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء
اذا خلت نفوسهم عن الشوائب وغفلت عن الشكوك والشبهات لعدم عروض التفات الطاري والابتهاج ويحتاجات عليها في الكلام
في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان الكل في وجوب
النظر سيظهر ان المكلف ح غافل عن الوجوب بالفرض ويجب اعتماده على مثل ذلك او مع معرفة كالم والامن فرع سمعه انه
يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي يعني الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك
قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاولى ما يحصل بسبب ذلك لهم الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق ان ذلك
مقصر غير مؤمن آثم لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب في انه آثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين
ويجيء الكلام في حاله والمحق ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز مثل هذا التقليد والثاني من لا
يحصل له الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر ح امر تعبدي وواجب آخر ولا يخدش في اذعانه اصلا كما
نشاهد في الفروع ان بعضهم اذا عرض الصلوة على المجتهد ولجب على حاله بل قد يزيد هذا الشخص في اذعانه بما وقع سمعه من وجوب
النظر فان العالم الورع من اهل ملته اذا نبهه على ان مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم لا بد ان يلاحظ ثم
يختار مذهب الامامية يدخل في ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين على ترك مذهبهم واخذ هذا
المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد وهذا المذهب مما لا يأتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر ويسامح فيرجع هذا ايضا مثل
السابق في الغفلة عن حقيقة الامر والظاهر انهم معذورون لا في ترك هذا الواجب ويجيء الكلام في حاله وانه فاسق او لا هذا الكلام
لا تفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون
المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم
اما النجاسة فلانه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهما وكذلك اطفال
الكفار قبل التميز فهذا حكم وضعي تعبدي لا يبعد ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا جرم وان كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم من
الحاكم بنجاستهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من اثارهم لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول بحكم النواصب
بجليته وما ثنا واعراضنا يوجب الظلم من اثره واما كون جاهل هذه العقيدة منهيا عند الله فهو من توابع الاستعدادات كنجاسة
الكلب وهي راجعة الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها وكذا سائر اسرهم وبيعهم وشرائهم فانه ليس حالهم فوق حال العبيد
الاماء للمؤمنين المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريقة الورع والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من تفطن
منهم وحصل له الشك وقصر في النظر اصلا فهو ليس باعلى شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار على تمكن دفاع الكفار عن بيضة
الاسلام الا بقتلهم نعم فالفرق بين مقلدة المسلمين ومقلدة الكفار انما هو في غير الاثم والعذاب وبالجملة قاعدة العدل تمنعنا
عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق فيه بينهم اصلا واما الايات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يتبادر منها امثال هؤلاء
بل الظاهر من الكافر هو من كفر وستر الحق بعد ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبه والتقصير ولعل تعريف اكثر
المتكلمين بانه عدم الايمان عمن من شانه الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى الملوثين الا ممن كل ما بينا فالمراد ممن من شانه الايمان

فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر

اريد به عدم التمكن بالنسبة الى المرتبة الاولى من كليهما فالمراد من سلامة الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى
على الانسان لا على العقرب والحجر تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الآخرة فان ذلك
يكفي في الاول دون الثاني لغاية الامر انهم ما لم يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انفهامه عن الآيات والاخبار وتفصيل
الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يتفطن لوجوب المعرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني يلحق بالبهائم كالمجانين المتعلق بهم
تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل خيال ودين ومذهب مثل ان يكبر انسان في بلاد خالية من مسلم او عارف
او بلا خطر ما لاحظه حال غير المتدين بدين او مذهب مثل ابيه او امه او استاده وعلى اي التقديرين فاما يأخذ طريقة بحوزة
عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقة او يبقى مترددا او متحيرا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف بشيء آخر لغفلته عن وجوب
شيء آخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن الظن بابيه وامه ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب
والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك
والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف الخمسة حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرضنا انه لم يتفطن للتفكر
في بطلان طريقتهم فهو كذلك فضلا عن الفرق المختلفة في الاسلام وتشعبه وطريقته فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع
من ابيه وامه وجود الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على
ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع من اعتقاد ذلك بحيث يحصل له
التزلزل فيجب عليه التفحص والنظر والمقصر فيه آثم ولا فرق في ذلك ايضا بين ان يتفطن المكلف لان اطمينانه الحاصل له هل هو
يقين في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك لو صادف مشككا او لم يتفطن لذلك فلا يلزم في هذه الحالة حصول التشكيك
بعد ما صادف المشكك انما الكلام بعد زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل له الشك مع معرفة انه ظن او شك نعم اذا
تفطن لوجوب المعرفة وتفطن انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على تحصيل آخر افضل من الاول
فكالاول والا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على قول شخص كامل من جهة
كمال النظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا آل الامر بعد
زوال الاطمينان او في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد على شخص كامل فهو ينقسم النظر الى قسمين وكذا الاعتماد على ذلك
الشخص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذا الرجوع الى الشخص فان من تردد امره بين [illegible] اماميا او وصليا او
اماميا او [illegible] فقد يحصل له بسبب الاعتقاد الاعتماد على عالم الاطمينان الذي بحسبه قطعا وجزما وان امكن في نفس الامر زواله
بتشكيك المشكك وكذلك بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له ظن بصحة الاسلام او التشيع ولا يحصل له القطع فهل يجب
عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان او التفحص عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء
بالظن والظاهر انه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا
التفحص كحالنا في المسائل الفقهية اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة بل بالخاطر في المسئلة
ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزيد عليه

فنكتفي بظننا

فنكتفي بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما عمله وحصل من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه بتحصيل
العلم ايضا تكليف بما لا يطاق فاذا اتفق لناظر في مسئلة النبوة او الامامة بعد التحصيل وبذل الجهد التام ظن باحد الطرفين
ولم يمكنه تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه الظن ولا يجب تحصيل اليقين والذي يقتضيه الانصاف وترك العصبية لا يأبى
عن هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها ليست بعزيزة فان من تولد في بلاد المخالفين ولم
يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولا يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم ولو فرضنا انه سمع
بعض اخبار الشيعة لكان مع تأويلها المطابق لآرائهم وايرادها على مذهبهم مموهة بالمقربات مشبعة في تمام
مقاصدهم بما يفرعون على الاشباع ولعلة الشيعة شعثة منكرة الرأس والبدن مقطوعة الاطراف متروكة مواضع الادلة
اذا بلغ حده ولم يحصل الا الظن باحد الطرفين فيكفيه انه مكلف بالعلم او يبقى يرجح المرجوح غاية الامر انه لسبب الاحتمال
النفس الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامري وهو لا يأبى في لزوم ما يعتبر لدين من حصل له الظن بحقيقته وقد عرفت
وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاصابة كاشف عن
التقصير غير تام ولو سلمنا فانا نسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعض ما الدليل يوجب اليقين في
الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع في هذه الصورة وان المراد هل يجب النظر لحصول القطع
في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له وانه لا فرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسب ذلك الشخص
او تفصيليا حاصلا من دليل فتم حتى لا يذهب عليك ان اطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا
بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر
مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم في اول النظر
كما سيجيء او اذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا باي طريق حصل فالمشهور وجوبه والمخالف يجوز التقليد
بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع ولذا انحصر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس مثل
الفروع حتى يكتفي بالظن مع امكان تحصيل القطع فيه كما مر في محله فالمختار هو ان عند التفطن في اول الامر وزوال الاطمينان
بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف المنقس من الضرر الابدي الا به والاثم الواجب الا برفع
ولحب وان لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين
بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك واكثر الناس
ايمانهم من هذا القبيل ان كانوا جازمين فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا
بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق انما يتم [illegible] بل لابد من التفصيل فانا اذا [illegible] بين الاذعان بوجود الصانع
وبعثة النبي وحقية المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور
فيه الخوف انكار المذكورات لا الاقرار بخلاف [illegible] الامرين النبيين والوصيين [illegible] الان يبقى نفس كون الاعتقاد يقينيا
مطلوبا بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بعد الاعتقاد

الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بشبه اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول بحكم بسبب الانكار رضا واهتداء الى
القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او يبقى مترددا فبعد التفطن والشعور يعرف حاله مما ذكرنا في القسم
الاول من ان الحق فيه ايضا وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن والتردد متوقف حتى يعثر
اثر الى الاصول اما بعد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من مذهب
اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان هيهنا
مقامات **الاول** انه هل يجب معرفة الله تعالى ام لا **والثاني** انه الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي **والثالث** انه الوجوب اذا ثبت
بالعقل او بالشرع فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق
الجزم او يلزم اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابقة للواقع او لا
وقد تم الكلام في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية
والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها اما المقام الاول
فيستغني عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فنظرهم — واما البحث في المقام الثاني
في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بشرعيته حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ام لا فينحصر طريق اثباته في العقل وطريقه
ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعماء ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية اما لا يحصى كثرة ولا شك ولا ريب ان من عرض
نفسه العاقل انه لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له باحسان ولم يذعن بكونه منعما ولم يتقرب اليه ومانع يلقيه العقلاء ويستحسنون
سلب تلك النعم وهذا معنى الوجوب العقلي وايضا ان العاقل نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر
عليها وانه لم يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو
قادر على ذلك فلو لم يشكر كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم
حتى يعرف من هو ليشكره على ما يستحقه فهذا دليل على وجوب معرفته تعالى عقلا والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفة المنعم اما
كيفية تحصيل المعرفة وهل يكفي فيه الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم ام لا بل يجب النظر فهذا
هو الكلام في المقام الثالث فيلحق بما مر من تقرير الدليل ان المعرفة انما تتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم اتمامه
لوجوب كون التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام عدم التجويز الخوف وان في ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض
فلا وجه للاطلاق لكن قد يدفع وجزم به واطمأن نفسه وانقطع عنه احتمال التغيير بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وانه فرض حصول
الخوف فقد يزول بالظن به اما شكره على حسب ما ظن وكذلك من قلد [illegible] واطمأن به وجزم فلا يحصل له الخوف اصلا بتركه
الجواب عن جميع ذلك فيظهر مما فصلناه في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ولا [illegible] الاطلاق كلام العلماء مثل العلامة
ره في الباب الحادي عشر وغيره على ذلك اذ من اصولهم المهمة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار
حصول الخوف مطلقا مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسائل سيما مع تبليغ النبي والتكليف بالنظر الى المعجزة

وغير ذلك والحاصل

وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه
الدور كما يجيء لان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما مهدناه
من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولا بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا
وتحقيق مستقصى في محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
وقد مر الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة
فاما تعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا استقلال
للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بغير اذنه فلا يجوز وفيه انا نقول فائدته تعود الى الشاكر وهو محض حصول
القرب فهو حسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة الآجلة محض الدعوى وقد اثبتنا في
محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا بمنع توقف الشكر
ودفع الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن
لا نسلم توقفهما على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات
كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر لتمييز صحيحها عن فاسدها وايضا الكلام في المقدور ولا مقدور لنا
من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منهما مقدورا والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور
لاحتياجها الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يبقى بها المزاج ورابعا بمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ونظيره جوابه
ما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذا ارادوا ابطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر هو العقل
لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا فيكون وجوبه شرعيا لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت
قولهم في معرفة الله موقوف على صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور
ويستلزم لافحامهم كما سنشير الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل لا يتم الا بنفي او ابطال
حكومة الشرع في ذلك فهذا الدليل اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار الحاكم في العقل وان كان الدليل الاول مستقلا
في اثبات ان العقل حاكم في الجملة فجعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذي ظهر مما ذكرنا ان الذي يختص باثبات
المقام الثالث من هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة
على وجوب المعرفة شرعا وانه هو الايات والاخبار وجوابه وهو استلزام الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ايضا من
اصحابنا وغيرهم بالادلة الشرعية وهو من وجوه **الاول** الايات الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن و
القول من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا يملك الذين
يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم
بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب مبين ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم — من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس
لا يعلمون الحق وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات تدل على حرمة — من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب م

حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل الايات الدالة عليه خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله
قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان
يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا
انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا
على امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم الاية قيل
ما حققت المقال في سد البحث لا يابى عن العمل ببعضها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق
وتركوه تعنتا واقيم عليه الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر بطرف ولا تدل على ان الجاهل الغافل والذي حصل
له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظن به والذي حصل له الظن بطرف ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون على ذلك ثم
ان هذه الايات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم فقد توهم بعض تفسيرنا اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما صرح به
الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب النظر لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في
مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم يستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي قسموها الى التصور والتصديق
باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب
والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعض اخر ويطلق الاعتقاد على ما يشمل
الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي او اللغوي وهو
بعيد لانه هو اصطلاح ارباب النظر ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات الا الجزم المطابق
بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فيحصر باليقين المصطلح ومن ثم قلنا اذا عرفت هذا فنقول اولا ان هذه الايات

(يعني اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه [illegible] بل الظن [illegible] العرف في اللغة هو الجزم [illegible])

ظواهر لا تفيد القطع اذ غاية ما يفيده اصالة الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع باعتراف
المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه الف كلام فيحرز
الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز
العمل به لهذه الايات وهو ظاهر في طلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الايات التي لا تفيد الا الظن والقول بان
هذا الظن خرج بالدليل يحتاج الى الاثبات اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الاصول و
الفروع الا ان يقال كما ان الفروع خرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لو لم نعمل به
فهكذا في المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في
الكيفية فيكتفى بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بين فرعيتها وبين تعلقها بالاصول كما قال الشهيد انه يجب علينا النظر في
الدليل على ما اذعنا به من العقايد ولكن هذا انما يتم على تجويز وجوبه بوجوب على حدة لا انه شرط لتحقق الايمان بالمعنى الشائع وان
اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام لترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية
لا تتحقق الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالايات مدفوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك

(وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلون شرط تحقق الايمان بالمعنى الشائع)

كلا الامرين العلم

كلا الامرين العلم والظن لانا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلمن يدعي كفاية الظن
ان يقول الاصل براءة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسئلة
فرعية وان تعلقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين وارائه طريقتهم كما سنشير اليه
وثانيا ان الظن القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة العلم كما نطق به اكثر الايات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل الاحتمال
الاصرار عنهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال وثالثا منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة
في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به وليشهد قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن يوسف
اخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فتم قبله وبعده حتى يظهر الحال وعلموا ان التكليف
انما يرد على مقتضى الفهم والادراك والفهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو
الذي هو مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق له في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله فالذي يحصل بجزمه ومعتقدا انه مطابق للواقع
عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك ورابعا ان التكليف بالجزم لكنه انما هو بحسب الامكان فقد لا يمكن في كثير من
المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف عن المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتامل في تلك الايات
لا يظهر له الا انه النهي عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان لم يبق الظن معه في خصوص المقام لا ما يفيد الظن مع ان
كون عبادة الاصنام مذهبا لابائهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية
ابراهيم مع قومه حيث قالوا بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا
بعد ذلك حرقوه وانصروا الهتكم ثم بعض الايات المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة وسابعا
ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق الحق وما هو ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه بل انهم اما
مستدل او غافل عن حقيقة الامر وليس عليهما شي ثم ان الاستدلال بظواهر الايات انما يناسب مذهب الاشعري واما الامامية
والمعتزلة فلا يمكنهم لاستلزام الدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله تعالى مستلزم
للدور ولا مناص عن ذلك الا بجعل ذلك من باب المماشاة على طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن
الزامه بقول الله تعالى واما ان يقال ان ذلك من باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر
بعد معرفتهم الله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك من كلام الله وكلام حججه وهذا انما هو [illegible] ذلك في العلم لانفسهم دون الحد
للتبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلف مراتبهم في الذكاء والفطانة فلا يحتاجون الى التيسير وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب
على ما لم يبلغ فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه على ما يمكن كما هو مقتضى اللطف والا لم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا
على الله تعالى وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة معذورية الجاهل في الفروع الثاني قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب
واذا كان النبي مامورا بالعلم فالامة اولى اذ يجب عليهم من باب التاسي والجواب بمنع الاولوية لجودة قريحته وقصور افهام
الامة ومنع وجوب كل ما يجب عليه وفيه ان التاسي انما يختص فيما لم يعلم وجهه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته في
الاتيان على ما ياتي به ان واجبا فواجب وان ندبا فندب كما بيناه في محله واحتمال كونه من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم

قولهم فاتبعوه الى الدليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب السابق ان ظاهر الاية وما لحظ شأنه وقت نزول الاية اذ لم يقل
احدا انه اول ما نزل عليها كلها شاهد على ان المراد بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وغيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد
واشكال نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس صحيحا حصل العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم
الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات للعلم وايجاد له بهذا القول كما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا
والباء كذا فيحصل هذا القول فيفيد العلم للطفل كذلك قوله تعالى لنبيه اعلم يفيد العلم بالتوحيد له وقد يقال في الجواب انه من باب
اياك اعني واسمعي يا جارة ثم يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الواحدي اولا ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته
وهو ارادة المخاطب الغير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة لا يوجب خروج
المادة ثم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فتذكر الثالث انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب
العلم ولانه لو حصل باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما
ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما والثاني يحتاج الى دليل والمفروض
عدمه والا لم يكن تقليدا وممن خرج بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله وانها لا تحصل بالتقليد
وذكر الوجه الاكثر للملك قال العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته
الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلابد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين
ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم والا دعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع
بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا وللاية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب
معرفة اصول الدين التي احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب ابتناء المسئلة الزام الخصم بكيفية
بالمعرفة بعنوان التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشيخ وبان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين
المناظرين للعلم بالمسئلة لانفسهم وللتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتيسير المكلفين على ذلك الدليل الكامل كما اشرنا سابقا
ثم انه يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولعامة المكلفين ممنوعة اما اولا
فلان من المشاهد بالعيان انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكلما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصصة او مأولة بالجزم
او العقد والشرط بين الظن والجزم فكيف يكلف برسمها عامة المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تأمل حق التأمل في كثير من
المسائل ونظر نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب وما قد يقال به على
الوجوب فلا نسلم اتفاقا على المجموع ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما انه يستلزم تحصيل العسر
والحرج ان غاية ما ثبت دلالة الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظرا لما ذكرنا من الاكتفاء
بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع
اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فقد يقال ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق
الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عنه فضلا ايضا وكلام المولى الورع المقدس الاردبيلي قدس سره وجماعة وهو الظاهر من شيخنا

البهائي حيث

البهائي حيث قال اشتراط العلم القطعي في اصول الدين مشكل وغيرهم وعن المحقق بكفاية الظن العلامة المجلسي وغيره مما
مر فالذي يظهر ان الاخباريين من الامامية كان عملهم في اصول الدين وفروعهم على اخبار الاحاد كما نقلنا عنهم في مباحث الاجتهاد
ولا ريب ان اخبار الاحاد لا تفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال مرادهم من وجوب
المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل
للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد الا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم
اختلاج التشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول في زماننا وحينئذ فوجوب النظر لتحصيل العلم فان حصل
فهو والا فيكتفي الظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمينان بالعمل كما اشرنا سابقا في مثل
الظان باحد الطرفين الذي لا يخطر الاتراك مقتضى ذلك الطرف فكيف كان فهذه الدعوى من مدعيها ايضا لا بد ان يخصص
بغير الغافل المطمئن على ما اقتضى ما اخذه وبغيرها لا يتمكن من تحصيل القطع اما لمانع له من النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد
الاستفراغ والتخلية فما يوهم كلامه مر في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين وثبوت العذاب
العذاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققنا في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والا فغاية الامر
الحكم بعدم الاسلام اما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل وعلى العذاب ايضا مع انه معاملة المسلمين وان لم يعتقدوا بها في الباطن
ظن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على كل من لم يكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب
الدائم في حل الجواب عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت للواقع المطابق مع حصوله من
التقليد بل يكفي الظن سلمنا لكن يكفي الجزم ثم ان اراد منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه انفا فهو كما ذكره
وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف فهو ممنوع كما اشرنا وسنشير اليه وان اكتفينا بمعنى الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا اشتراط
في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا اشتراط فيه صدق المخبر ايضا لعين ما ذكر ولا يلزم الخروج عن التقليد المصطلح فان شئت قلت انه اجتهاد
وان شئت قلت انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد المصطلح الرابع الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق
في جواب محمد بن مسلم حيث سئله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب مثل ما قاله
القلوب من التصديق بذلك ولا استقرار الا لما حصل منه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم
التزلزل والاطمينان فهو في مقابل الشاك وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد بالقلب وهو واضح الخامس ما رواه في الكافي عن
ابي الحسن موسى قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال من
امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له
باب الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول
الله فيقال من نبيك فيقول محمد فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته
فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الجن والانس لم يطيقوها قال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق ان يقال ان المراد
بالمؤمن في هذا الحديث من امن بقلبه واطمئن به نفسه وجعله وسيلة الى ربه ووجب عليه معرفة خالقه والطاعة له وسكن الى

عقايده والمطمئن بها في الكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتناء لشانه ولا بد لذلك على الكل من اعتبار
الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتماد واما كونه ناشيا عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا
الشخص الغير المعتني مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تاويلا على لاحظة نوع من التقيد وليقع على
الاخذ بالتقليد بعد الابتناء اشتراه فان التثبت لا يمكن الا في التقليد التزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال فوجب خلاف
الاول بالتقليد ان دعاة الاسلام على هدايته والثاني على ما نفى الناس عن بعض اولاجاع وهو بعيد احتج النافون لوجوب
النظر وهم بين قايل بجوازه وقايل بحرمته بوجوه الاول لزوم الدور انه يجب وذكر في تقريب وجوه ابجهما بناء على القول
بنفي حكم العقل كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجابه تعالى موقوف على معرفة الله
وانه هل يجب ابناءها ام لا ومعرفة كل موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي لا
شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب
ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا ممكن كونه كاذبا ووجوب
النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله تعالى اما الاندراجه في مطلقه واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل
للرسول وهذا دور واقول فيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق
الرسول فان المفروض ان وجوبه ايضا شرعي فيحصل الدور بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب
النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو ممتنع فيلزم انتفاء كونه واجبا
شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفاءه ممتنع وهذا التقرير يتم بادراج مقدمة اخرى وهو انه يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب
لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله
تصديقا له ووجوب النظر في معجزته ايضا ثابت بالشرع ايضا اما الاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله من حيث
انه مرسل الرسول ولا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم بصدقه الذي لا يعلم الا بالنظر الى معجزته ثم لو قال وجب النظر في معجزته
نفس وجوب معرفة الله الى اخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله نظرا هو موقوف على النظر في دليل ذلك
وهو نظر اخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا
النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير غير مبتنى على نفي حكم العقل انما اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفة الله واخذها
على سبيل الاستدلال لا يتوقف على وجوب وان كان متوقفا على نظر اخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله تعالى
ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق وجوب
المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة وقع الاشكال في انه هل يجب النظر او يكفي
التقليد ويجب النظر في ذلك فاما ان يتغير الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد
طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر الثاني انه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي من الكفار بكلمتي
الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء العادة

اقول والجواب

بين اعلم الصدق وجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بصدقه فلا يحتاج هذا هو الدور الذي هو بصدده

لكان الدور صريحا ان كان تكلفا وتمحلا وقد اضمر الدور بان وجوب النظر في معرفة الله

اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام
فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى
كيفية تحصيل الاعتقاد وموضع اصل المبحث الاخير اذ الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم القطع والنظر واما الثاني
فسنشير اليه فيما بعد واما الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا ذهب الى الاول
المحقق الطوسي في بعض اقواله وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على
مقتضاه وجعله دينا له وعازما على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف فلا يشترط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل ان محض
العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به انفسهم كما نطقت به الايات والى الثاني
الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم
الى الثالث واما الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل
بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي قدس سره في التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الاماميه
الايات وقد ورد الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال على ما اعطاه اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقايد الحقة مع اليقين الكامل
مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا
هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب منه
منعنا انفسهم ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منها
ثمرة مثلا ان ثمرة الاولى حصول جميع ثمرات ساير المعاني مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق للشفاعة الكبرى
وصيرورته موردا للوحي والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق الميراث والطهارة وامثال ذلك و
لكن الحظ لهم في الاخرة والحد الوسط بينهما اما ان يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واما ان يكفر
صغايره باجتناب الكباير او اجتنب الكباير فيصير مغفورا مرحوما واما من يلحقه مخاصيره في البرزخ والقيامة الكبرى ثم ينجح
من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل النار جميعهم على القولين فيه المكلفين والاوساط فرقا ثلثة الاولى من يعتقد العقايد
الحقة ويترك الكباير ويلحق بالفرايض التي تركها كبيرة الثالثة من يعتقد بالعقايد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر
الامامية وكيف كان ففي مقابل كل ايمان كفر ما الذي يتميز في الحكم للاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث
ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العقاب وان تغير النجاسة هو نفي الايمان
بالمعنى الذي فوق هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بجامع عدم انكار الضروري من الدين
وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم يعتقد بها والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا وقد يخص الايمان ويقابله فيراد
به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه صلى الله عليه وسلم كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم
الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجاياه المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر
والدليل اذ لا نريد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول انا نوجب من الاكتفاء

ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات الثاني من يعتقد بالعقايد الحقة

بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الاصطلاح الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان به فلانه
انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اردت ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا
يفيد ما لا ينفعك اذ من العيان المغني عن البيان ان النبي صلى الله عليه كان طريقته في بدء الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء
ما استمالتهم على التدريج ليتقوى شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل
معهم معاملة المسلمين ويناكحهم ويوارثهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فمنهم كان يرى من حال بعضهم انه يكتفي
بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام ثم يكمله بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا
احتمل النفاق لارادة هذا المعنى بل الظهور اولنا وبرمع ارادة الاسلام الواقعي فيبطل الاستدلال الثاني قوله عليكم بدين
العجايز والاعراب انه يحتمل بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النقل ولفظه على ما يدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة
الرواية عنه بل قد قيل انه من كلام سفيان والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي في حاشية الزبدة ان هذا هو
حكاية دولابها وكف اليد عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي
في شرح التجريد وبعض الافاضل الجواد هو ما روي ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تعالى هو
الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجايز اقول والمناسب
للمقام هو الحكاية الاولى سلمنا انه رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انه خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم
قدرة العجايز على الاستدلال سيما مع ما سبق من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان الظاهر
من العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد هنا بالعجايز بحسب الجمع للعموم نظير قول عمر كل الناس افقه من عمر حتى
المخدرات في الحجال فعدم اقتدار اكثرهن او بعضهم على الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن مع ان الكلام في مقدمه كلمة عليكم اذ الرجوع
الى الاستدلال وترك التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجايز كما لا يخفى حتى يبقى ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد قلنا
على المستدل به والذي كالجنين في هذا وجهان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصلت العجوزة فانها جعلت وجود الصانع
وكونه مدبر الافلاك ومحركها كالمحسوس من وقوف دولابها عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها والثاني ان الاليق والانسب
والاسلم في الاستدلال لكافة الناس الاسهل لعامتهم هو طريقة الآن والاستدلال بالآثار على المؤثر والخلق على الخالق لا النظر في
نفس الوجود والوجوب المحتاج الى التمسك ببطلان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود
او على طريقة وحدة الوجود كما يسميها المتصوفة لها استدلالا من الحق الى الخلق لان تحقيق التصديق لذلك مفروض بانه لا يتم
الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصوفون لذلك مقرون لا امام
بالاستدلال كما صدر من بعض متاخريهم لو فرض تسليم مقدماته فاما هو ما لا يصل اليه الا اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب
انه مزلة متوقفة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين العجايز والظاهر
ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليها آية والخبر وما يقال ان قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاطلاعها اشارة الى الاستدلال من الآثار على

المؤثر

المؤثر كما هو طريقة المحجوبين عن الشهود واخرها يعني قوله تعالى او لم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود
فهو من التاويلات التي دعا اليه رسوخ ما فهموه باذهانهم في خواطرهم بل الظاهر من الآية انها على نسق واحد كما يشهد تنادي بحاله
استفهام عدم الكفاية فانه متعارف في تاكيد الكلام السابق وتتميم لا انه مباين للاول ومع هذا وقد ورد في الادعية ما يشعر بالطريقة
الاخيرة مثل قول امير المؤمنين عليه السلام يا من دل بذاته على ذاته وقول السجاد عليه السلام بك عرفتك وانت دللتني عليك ويحتمل وجهين
احدهما ان الظهور الاجمالي الحاصل منك في فطرة تامل في فطرة البهايم صار سببا لتوجهنا الى جهة معرفتك الى انه عرفناك بما انت
او ان خلقك ايانا مخلوقين وجوارحا وقوانا وحواسنا والامور الفهمية التي تحصل منها العبرة وبحرنا الى وادي الفكرة وصارت
سببا لمعرفتنا اياك فبسبب وعنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسيشير اليها بما في الحلم والا فالمتعين
هو الثاني ويرجع ماله الى الاستدلال بالعجوز الرابع انه صلى الله عليه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه خرج على اصحابه وهم يتكلمون
في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر
فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل بل عن البحث غير النهي عن النظر اذ قد يكون الجدل مراءا جدليا وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون
تضييعا للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثلا ان الكفار في بدء الاسلام ولعلها كانوا يرون المسلمين يباحثون
في المسائل ويجادلون كان بحثهم مظنة الشك انه هؤلاء بعد لم يستقر ابدانهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن
الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا
واسرار القدر مما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه من لهذه عظيمة لا يوقن ذلك النهي يرجع الى معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية
او الفعلية والامر فيه داير بين النفي والاثبات فاسعد النهي عن النظر فيه لا انقول النظر في المطالب والتميز بين الحق والباطل
واختيار النفي او الاثبات اما يحصل باقامة البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الاخر بابطال دليل الطرف الاخر واما
بقيام البرهان على حقية احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين او الضدين فلا يضر عدم الاقتدار على ابطال دليل
الاخر لاحتمال عدم القدرة على ادراك المغالطة الثابتة في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على
بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه فانا اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا واقمنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين
القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغو في ارسال الرسل والوعد والوعيد وصنع الطبيعة وذم الفسقة ونحو ذلك مما طلوبه
الكتاب والسنة فلا يضر العجز عن شبهة الكتب الجبر ولذلك قال بعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهية فلا
يلتفت اليها فهو مثل شبهة خلق الكافر المتداولة في السنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى وانه
لا يظلم عباده شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في وجه حكمة خلقه وكونه لا يوجب التامل فانه لا يضر عند العقل وقد يكون التامل
في الصغرى وهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان موسى عليه السلام قال الهي ارني عدلك فامره ان يختفي في جنب
عين على الطريق ففعل فجاء فارس واستراح ساعة وراح ونسي هميانا فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى
فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وضربه فقال موسى عليه السلام الهي انا قصيري وانت عادل فقال الله يا موسى
كان يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لابا الصبي الف دينار عند الفارس من اجرة حمله اياه وقد استوفى في كل حقه

وكفاك حكاية مجيبه مع الحضر وحيرته في فعله في المقامات الثلثة فاذا عجز النبي عن ادراك حكمه عبد فكيف بالعبد عن ادراك
حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز
النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء
العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل هو من اليقينيات
والقران الكريم مملوء من المناظرات مع الكفار ما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا به تعالى ثم وجادلهم بالتي هي احسن وغير
ذلك من الايات والاخبار التي وردت في مناظرات اهل الكتاب وسيما من رواة اصحاب ائمتنا عنهم ومباحثتهم مع الزنادقة
وامرهم اصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي صلعم كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا شاهدوا المعجزات الباهرات بل كان
يكفيهم رؤيتهم ورؤية اصحابه احواله وافعاله سيما مع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعده لانهم
وان اريد ان تدوين الادلة والابواب على ما جمع الكتب الكلامية بدعة فكذلك حال الفقه فلا كلام انه هو يكون هو انقص حراما
مع ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس من الدين في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين
وضبط العقايد اللازمة وذكرها يذب به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالين والمضلين بل هو عين العبادة والطاعة
وان سميته بدعة فيمنع كونها بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا الدليل وما تقدمه معارض على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا يرد
هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي وذلك لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان
وجوب معرفة الله عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل القائل بان وجوب معرفة
الله عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف وانه يتوقف معرفة المنعم ودليل اشتراط العلم القطعي او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول
الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد ايضا ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو
منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل بمثل ما نقل واوله علم انه لا اله
الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد
لم يثبتوا الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف الاخرين اللهم الا الذين المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع
بطريق النظر على بطلان ما في عقولهم واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما ينفع بعد ثبوت الاسلام ولا
ينفع المكلفين من اليهود والنصارى وغيرهم من الملحدين انفسهم انما هو بعد ثبوت الاسلام وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق
والتميم هذه الاستدلالات وما يجي بعد ذلك انما ينفع في العلم الناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذ لا اولا حظ
الطريقة في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا الذين تحقيقه عند الناظرين المجتهدين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا
ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر في هذه المسئلة وبعد ما يدفع ما لعله سيورد
على ما حققناه انفا من ان الغافلين منهم ليسوا بمكلفين بعلمها من ان هذا يستلزم صحة طريقة اكثر المخطئين فلا يجب اعلامهم لعدم
تقصيرهم كونهم اثنين كما ذكرنا في القانون السابق في حكم الفروع ووجه الدفع ظهر بما تمهد فانه لا يحكم الا بمو وكفاية القرب مقصود من اشتراط
ولم يكتف تعالى شانه على العباد فبعد تحقيق الحال واخبار المجتهدين الامرين بالمعروف اياهم بما حققوه فيحصل لهم تنبيه وتيقظ

عدم كونهم معذبين ولا بقليل من الجزاء بل اراد منهم الكمال ونهاية القرب على حسب استعدادات العباد

بفحوى الطيفين

على المكلفين اقتضاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقتهم وطريقة التنبيه يختلف باختلاف المكلفين وكل طريقة
النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطيق لفهم هذه الادلة التي تداولها المجتهدون فيلقون اليهم في محمد وفي
تلك الادلة ليتفكروا وهادوا بحثهم فيها في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من الكلمات المسائل الكلامية التي من توابع اصول
الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يقال يا ايها المكلف لا تكتف بتقليد ابيك وامك وارجع الى عقلك
فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف حينئذ عكس التميز في هذه المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة
الاعتقاد عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا ينقص مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات فيختلف التكليف بالنسبة
الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم في نفس العقايد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كان يكتفي ص عن الاعراب الى
بالشهادتين للجلها فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل وانفاق معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى
في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وامثال ذلك وما يعرضه الرضا تحفظ المفهومات للعامة ونحو ذلك في اول التكليف
لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب كما ان اجزاء الايمان ما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا كذلك الحال في كيفية حصولها
بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بعجز الاعتقاد على معتمد ويجي تمام الكلام السادس ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة
الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد اذ هو اسلم وفيه منع انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك
المقلد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع انه يزيد عليه احتمال كذب المجتهد في ان
هذا رايه مع ان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته هل يحصل
بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والظاهر ان منشأ هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم بين مجتهدي اهل
الاسلام بالنسبة الى القاصرين من باب الامر بالمعروف وهم يعتنون بذلك لتغيير تكليفهم ذلك وذلك لجزمهم بان عدم النظر
لا يضرهم وذلك لانهم في مسلمات الشرع مثلا ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات
الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك
بل تحققه وامثال ذلك فان كل مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالقدم واستحالة الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب
فانا وجب علينا الاعتقاد بها فلا يضر المنع عن النظر في علة الحلاف اذ المفروض بقاء اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيههم
على الاشكال لما التي على خلاف ثابت انما يحصل من شبهة من العلم وقوع معرفة شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء
في حرمة النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي من الاصول وانه واحد للشبهة ومتلبس بشبهتهم للاشكال الا انه مظنة للشبهة
وح فيقول ان كان شبهتهم مخالفتهم انما هو على ما علم صدقه من الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع
الاعتقاد بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مراد الشرع غير ذلك كما يظهر حكماء الاسلام في كثير
من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول به وان لم
يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف
الظن الحاصل من العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع يقينا مع قولهم بان هذا

هذا مقتضى ظاهر الشرع ويجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسئلة ومن هذا القبيل منع الشرع
عن الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء الاسلام للعوام او للطلبة القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى
في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام تتميم ما يقع الاطمينان للمكلف بحاله ومنع تزلزله فكيف يفي بالمنع عن النظر مطلقا السابع ان
الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب
للعلماء المجتهدين الناظرين ويصل اختيار المذهب فيه من جهة تيسير العوام وامرهم بمقتضى ما رواه وفيه منع الاغمضية فيما
يحتاج المكلفون اليه ويثبت التكليف به من مباحث اصول الدين ثم قد يحصل الاغمضية في فروع مسائلها التي اعرضها الله لم يجب
تكليف الناس بها وانما يجب الغور فيها والنظر والتدقيق والتنقيب لمعرفة الشبهات وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك
ومستعدا للرحلة لاستيثاق للدين المبين ولهم عاما لا لوقوف الجاحدين والمبطلين والاصل خلية لذلك فيما نحن بصدده بل الدلائل
اصول الدين مبتنية على قواعد مضبوطة وصول بل لمحة يحصل للمتحرف فيه براهين قليلة من البرهان ولم يتم دليل على
وجوب ازيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها متشتتة متفرقة مبتنية على ادلة مختلفة خفية لا اصل خلية لاذ
العقول فيها ويحتاج المتحرف جميع العمر او اغلبه فيها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعله الطلبة في امثال زماننا
وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكم اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله مقدم على
عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فيبادرون في صرف
عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه اذ الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع
وما لا يتم الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا للمزيد ها او ما يتوقف معرفة الفقه والشرع عليها ثم تدابير
موجبا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة
من عمره او ستين ولم يعلم بعد مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس في عباداته الا على امر اوهن او معلم في ذلك مع ذلك يستهزؤن
بالفقه ويحقرون اهل الشرع فيا ليتهم ابا ما كانوا ابهم يستهزءون وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم من اساس الشرع
قوم واستعد للنظر في هذه المباحث فلا بد له النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال
البحث اذ لا ريب ان ملاقية الخصم لا يتم الا مع معرفته ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبنى على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس عندهم
ولما لا يمكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال المخاطبة الجواب على وفق سؤالهم يظن الغافل ان هذا من جهة عدم اقتدار المتشرع
على ذلك وهذا كما ترى ان العالم النحوي يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل الذي له سنتان او ثلث سنين في غاية التسلط فلهذا لا ينافي
القول بالوجوب كفاية على من يدفع به مضرة اهل الشبهة والاضلال الثامن انا نعلم ان قول النبي والامام بل العدل العارف اوقع
في النفس مما يفيده هذه الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص
عنها الا من ايده الله ويظهر الجواب عن ذلك مما لاحظته مرارا وحاصله ان قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال الا انا نمنع
الاطمينان الواقع المخوف ... الحاجة الى غيره وليس هذا تقليدا التاسع قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا انها مختصة
بحكاية شريعة الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا يا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس من اهل العلم وثالثا ان صدر الاية خطاب للكافرين

كافة فمقتضاها

كافة فمقتضاها ايها الذين لا تعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الاية للاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا
يبان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين يحرفون ويميزون كما هو مقتضى متفاهم الاية عرفا وان قيل المراد ان غير العلماء
من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو الحق الواقع فلا يجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهم المخاطبون مع ان الفرض
ان الامر في تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا الا على سبيل الاعتماد على العالم
في قوله هذا فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع
لمن يحرم النظر والا فالامر في الوجوب العيني واخراجه عن الظلم وارادة الرخصة ليس باولى من تخصيص العلوم بالفروع ويمان
التخصيص مقدم على المجاز وبالجملة فلا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضا انما ينفع المناظرين
المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال ولا سائر المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما عهدوه كما اشرنا اليه سابقا ثم ان بعض افاضل
المتأخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس بايرادها الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن
حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به الا بالاخبار لم يصل حد التواتر وكيف يحصل له العلم بالطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل
احد وهو شان من حصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج ولو سلم فيجري كوجود الهند وكثير في العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم
ولعلنا الكتب الا ان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر لبعض اهل العلم
وكذا الكلام في اثبات العصمة مع انه فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس شان كل واحد سيما اذا كان من جهة البلاغة والظن ان عامة العرب
فضلا عن خواصهم في ذلك اقرب فقد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم ممن اطلق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه محال الاعتماد على قول علمائهم
الموثقة في العدالة من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وغير ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع اعني
الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالجواب عما ذكره لا يدل
على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية وفي معرفة المعجزة على التفصيل فحصول الاطمينان فهو كما ذكره
لا يدل على جوازه وقد مر بيان ذلك فنقول هذا ان اثبات النبوة والامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طريق آخر مثل الافضلية بعد
ثبوتها وبيانها بالدليل والغائب عنه لزوم النبي او الوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بتابعة حال
ممن يعتمد عليه من العلماء بل الواحد منهم كما مر وهو ايضا بمنزلة الاستدلال ولا يضرنا اطلاق التقليد عليه فان المعيار في الجواز هو
الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ونصب
الوصي ثم يذكر له ان الواسطة بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب له منابعته او معصوما محفوظا
من الزلل والخطاء واطمئن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله فانه كان كذا في اخلاقه وكذا
في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما اظهره من الخوارق وذكر له بعضها من الاحوال وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد
عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول عالم اخر مثله وهكذا الى ان امكان حصول الاطمينان له بحيث يزول عنه الخوف كما في غالب
الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده بمعنى انه بحيث لو عرض له تشكيك من شكك فقد يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف
وهو لا يضره ما دام باقيا على جزمه فالاعتناء لزوم شيء آخر عليه وهو الذي يسميه اهل المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن

عندهم وقد ذكرنا انه كاف لكنّا الكلام في معرفة حال الائمة فان لحصول الائمة المعرفة بها للعوام طرقا سوى معرفة حصول المعجزة منهما
انه قد يمكنه معرفة ان الذين بعد رسول الله صلعم تحيّروا في فرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي صلعم بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا
وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم و
حال الشخص الذي اتبعوه ويحصل المكلف الجزم بصدق هذا القائل المجزم ثم يتأمل هو ويختار احدهما لما يراه موافقا لما
يحكم به العقل الصحيح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر والحرج وقد يشكل المكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين
كما لو قلد على الاذعان بمذهب الامامية حصل له الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة الامام الزمان ومتحيرا ولم يحصل له الاطمينان
بانه كيف يصير شخص واجب الاطاعة من عند الله ولا يعرف شخصه ولا يمكن الوصول اليه ابدا ويخفى عليه ذلك [illegible] فاما
لم يمكن له تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين
من طريقة الامامية ومخالفيهم متحقق جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزم الاذعان بذلك الحكم انفكاكه في
نفس الامر عن ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما حكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز
العوام عن فهمها فلا ريب ان تبكيت كبرائهم والزامهم يكفي دليلا لهم حجتهم فلعلهم علامة اعتقادهم عليه الثاني تقرير المعصوم منهم
في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان الناشين عنهم لا يكون لهم العلم بذلك الا بالاخبار
ولا يكون غالبا يتحصل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم ع قرروهم على التقليد ونظير هذا الكلام مما فيه [illegible] ولا
ينحصر طريقة الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرنا والاطمينان الذي بينا فنعم
الوفاق ويدل عليه العقل والتقريب وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى المصطلح اخذ الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في نظره
الذي لا يرفع الخوف فكلا الثالث انه على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر الذين لم يبلغوا بعد غايته وكانوا كالكفار المخلدين وفيه
ان الظاهر انهم لا يريدون ذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون فمع تظهيرها نقل عن السيد كذلك ولا بد من
تاويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع وتشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله تعالى فمستقر و
مستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه ماخوذا عن الادلة التفصيلية بل هو ناش عن الظن والتقليد والائمة كانوا يعاملون
معهم معاملة المؤمنين ووقع في حقهم انهم لو ماتوا على [illegible] ايمانهم المعاد [illegible] كانوا مؤمنين ووردت ايمانهم [illegible] لم لو [illegible]
والحق في المسئلة عن ائمة اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعالى الذين
كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين
وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد
وجماعة من اصحابنا الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي [illegible] انهم كانوا منافقين او تابعين للظن ولو ل
الايات بارادة الايمان اللساني من الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم [illegible] الاحكام المذكورة في الشرع انه يحكم بالارتداد في
الشرع كما انه يحكم عليه بالايمان والطهارة وان لم يكن مؤمنا في الواقع كما يحكم بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا [illegible]
بقي على ايمانه الواقعي انه عند الله معفو له لهتك حرمة الشرع والتحقيق [illegible] ان زوال الايمان انما يحصل مع اليقين كما وقع من ابي جهل

جهل طفلي

والغرابة وقد اشرنا سابقا وانما [illegible] والشبهة لعدم كون تحرّكهم في الدين بعنوان حق اليقين وقد بينا انه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يمكن
حصوله عادة الا للمعصومين والا وحدي من المؤمنين الكمل الذي لا يسمح الزمان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن به النفس
سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعارين والمستودعين كلها شاهد عليه و
كذا ما ورد في الادعية من الاستعاذة من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين انما يكون بعنوان التحقيق فلا ريب ان مرادهم تعليم ساير
المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل انا قد بينا ان للايمان مراتب ومعان متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون
وما ورد في الايات والاخبار الدالة على زواله والدالة على نفس الامر لا يدل على جره من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله فاذا تم البرهان
على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيها واذا لم يتحقق الزوال لم يثبت
مصداق لهذه الايات والاخبار وهناك الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انهم ع كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين الا انه
يحتمل انهم ع كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية عيسى [illegible] الدالة على ان [illegible] الامام او المجتبى ابي الخطاب
ثم امر بلعنه وغيرها الخامس ان عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات التوحيد ونفي الرؤية وعدم
صدور القبيح ليس شان كل احد لغموض ادلتها على نفس المطالب [illegible] نعم انا اصحاب الائمة بعد عهد بعيد كانوا في حياتهم انهم يستفهمون
عن امثال ذلك كما يشير اليه حديث [illegible] اليماني [illegible] وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير اليه بعد ذلك ايضا السادس ان الشيخ روى في كتاب
الغيبة عن الصاحب ع ان جماعة يتكلم الحقية وهم الذين [illegible] بحق على [illegible] اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة
فان الظاهر ان هؤلاء اما من مقلدي الشيعة او مقلدي اهل السنة فلا يصح الحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخل النار وخلود
اقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على العاقل الغير المقصر ولا يمنع ذلك فيه كما اشرنا ثم ان تتميم هذا المقال يقتضي رسم مباحث
الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى المطلوب خبري سواء كان مفردا او مركبا خلافا للمنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع والملك [illegible] يراد
بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوها وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق
الدليل وقيد الجزئي لاخراج الحد وهو كما يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر و
ذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى
سببه كما يشاهد في حصول الظن بنزول المطر عند ملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويكتفي
بقولان فصاعدا يكون عنه اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات ولا
والتمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة
قطعي في المغالطة انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما اورده المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى
سلمت استلزم قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل
على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بقضيتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت الحكم
المحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للحكم المحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من

حيث فسّره يطلق في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين م

من ثبوت ذلك اللزوم للمحكوم عليه ثبوت الا نمر لزما القضية المشعرة باللزوم لها هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه
هي الصغرى واعتبار المقدمتين في تعريف المنطقيين صريح وفي اصطلاح الاصوليين ضمني في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم
ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التامل في المعلومات لتحصيل المجهولات فالتامل في العالم بانه متغير وكل متغير
بانه حادث يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد
بقولهم ان العالم دليل على وجود الصانع لان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا يوجب الوصول
الى مطلوب جزئي وكذا الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان واحساسه لا يدل على النار بل من حيث التامل
في انه من الاجزاء اللطيفة المتحللة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم النار غاية الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعضها يصير
الى حد ما ينفعل من مبادي حصولها لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات الوضعية فلها حيثيتان اشير
اليهما في مباحث العام والخاص احديهما تصورية والاخرى تصديقية فاستحضار اللفظ الموضوع لمحض الشيء الموضوع هو معناه
التصوري والتصديقي بان ذلك هو اللفظ الذي وضع لهذا الشيء هو معناه التصديقي وهو المحصل من الوضع لاستلزام الاذعان
كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التراكيب لا لتفهيم المعاني فلم يكن تحصيل التصديق بارادة الالفاظ والمناسب لذلك اللفظ
نظر الى قاعدة الاستدلال بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول المقدمتين فدلالة
البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة
الدخان على النار من حيث انه يحصل من التامل في كل منهما باعتبار القضايا المتضمنة فيهما الى مطلوب جزئي ثم ان الاستدلال
والانتقال من المبادي الى المطلوب لا يختص باهل النظر وفرقتي العلماء الوزراء بعلم المنطق وشرايط البرهان والا لم يحصل لاحد
من الناس يقين بمطلوب جزئي ومن العيان الغني عن البيان ان كل الناس يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم ويستدلون في اعتقاداتهم
واذعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مرتبة في اذهانهم على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون بها وكيفية
ترتيبها وذلك لا يوجب عدم العلم حصول اليقين لهم اذ علم ترتيب تقييم على تلك المبادي بل واكثر من المعلومات مما لم يعلم
العالم بها فقد ترى تم ينفرون عن تحت الحايط المائل مخافة السقوط وذلك متين على ما في ذهنهم من ان هذا الحايط مايل وكل — انه لعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها م
حايط مايل مما يترقب سقوطه ولكن كانه يذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا يتنبه لها في ذهنه بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يقال انه
استدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدلال بذلك البرهان اجمالا فالداعي الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلها والقول ان
الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فاذا الموجب ذلك العامي بدليل الفرار واعتضد بانك لا تعرف البرهان المنطقي
وشرايطها فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك لضحك العقلاء بذلك المطالب المواخذ بل هذا كلام يضحك منه الثكلى ومطالب
العقلاء متشابهة وكلها مبنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعاد ان نقول بوجود تلك المبادي وحصول الاستدلال للبهايم
فلاحظ الكلب اذا انحنيت الى الارض لترفع حجرا كيف يفر والحكم ان الداعي له الى ذلك هو المقدمتان بعينها ان هذا الشخص يريد ان يضربني وكل من
يريد ضربي يجب الفرار منه وتخصيص المعارف الحسي واليقين بها بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب الحقيقية لا وجه له اذ ذلك
ليس من الامور التعبدية حتى يختص بالنص مع عدم نص على ذلك فيما اريتم وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال

فتشبيه حال العلم

فتشبيه حال العلم بالعمل والدليل على التيسير كما ان التحقيق في نية العمل هو الداعي الى الفعل لا الخطور بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث
على حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما بعد التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق بمخطر من كلام
ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة الدليل وليس ذلك قسما آخر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي وتقريره كما يتوهم
وبعبارة اخرى اذا سأل سائل هل يحسن في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم
او يكفي الظن فنقول يكفي به النفس على التفصيل الذي مر وتقدم وجهه والى ما ذكرنا في بيان الدليل الاجمالي ينظر كلام من شرح — ما يطمئن م
المقام ان كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدلان
على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرايط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب وحل الشبهة تفصيلا
وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر وصف المصنوع بالصانع الا مع ما ذكره بعض من غريب القول واغرب الدلالة على
الله او الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من الحيوانات وكون الفعل يحتاج الى فاعل ايضا بديهي بخلاف دلالة
على انه اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن اثر وكلاهما نظريان وفيه اولا منع كون كل اثار الممكنات بديهية الاثرية اما
قد تروح ذكون بئر واقعة في محل الجبل او مغارة ولتعترفها انها من فعل الواجب او فعل الممكن والا فرق اثار الممكنات بديهية الاثرية اما
بين هذا وبين نفس في انهما محتاجان الى موثر ما ولكن لما لم نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة ان الاجسام ليست من خلق العباد
في البئر يعني كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل ووجود جنس البئر اثر الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا لا يقتضي الحكم بكونها
مطلقا بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البئر او شخصها اثر الممكن والا توجه نقلا لم الى الدليل حق انما يدل على موثر ما لا خصوص
الممكن فنقول ان ذلك البئر اما كونه اثرا او فعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل اثر الممكن بديهي الاثرية وان
كان بديهيا فصح ان اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثرية انما الكلام في تعيين المؤثر انه واجب او ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ — والمرجان المصنوع م
المصنوع مع انه عالم يولد بعض اثار الممكن ولا توهم ويحكم بان له صانعا مثل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول
بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد اثار الممكنات فيلحق بها يدفع اصل الكلام المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل بالاثر
حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان التفرقة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور بينهما
وان لم يستلزم تصور فانهما اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من اثار الممكنات نظري الاثرية استفيد من الاستقراء والتتبع
المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحشار الصغار والديدان المتولدة الاعمار المسبوقة بالعدم الملحوقة به ممكن
اثريتها بديهية ودلالتها على انها اثر ظاهر وكذا انها يحتاج الى مؤثر واذا الحق به عدم وقوع صدور مثلها عن ممكن يحكم بان
مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار التي يعلم انها من نوع اثار الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج
بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز فكذلك الاثار التي يعلم انها ليست بحسب قدرة الممكنات كخلق الحيوانات
والنباتات وقاطبة الاجسام وليس مراد الاعرابي والعجوز الاستدلال بالبعرة على نفس البعير من حيث انه بعير وسكون
الدولاب بعد تحريك العجوز ان التحريك من العجوز بل هي اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الكثيرة الغريبة العجيبة العظيمة في
الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض مما اغرب من تحقق الامور الحقيرة كالبعرة واثر القدم لاستلزام الاول الترجيح بلا مرجح مع

وان استدلال في المثال المذكور وان الاعرابي باطل لانه قياس مع الفارق لان اثر الممكنات بديهي م

بين هذا وبين نفس الجبل في احتياجهما الى موثر ما ولكن لما نعلم بالتجربة

اكثر من الثاني او كله فيفتقر منها يحتاج الى تاثير ومؤثر فيحقق التاثيرات الكثيرة لغرض حصولها في الخارج من حصول تاثير القليل وقال ثانيا لم نقل احتياج المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا انهم قد يكون بعض المصنوعات والاحتياج الى الصانع والتركيب عليه سريعة من جهة بداهة الصدور التي اوجبت الغفلة عن المبادي ولغت الحاجة عن ملاحظتها فلذلك انتفى الاحتياج عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء خبره به وانه لم نقيد على توجيه وتحرير والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان لعامة العوام مما ينافي بفساده البديهية وليس ابتناء استفادة المجهولات واستحصالها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات ياتي بالاشعار الموزونة الثابتة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فانا اهل البادية لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المرجحة والتبعية والكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكذلك شيئا من قواعد المحسنات اللفظية والمعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريح ونفي العائبين ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل على جميع هذه الفنون والتشبيه لما يقتضيه الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين وعالميها والحاصل ان العوام والجهلة يستدلون في امورهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك البراهين مرتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي ومع عدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولم يناقش احد منهم في انه كيف حصل لك العلم مع انك لا تعرف المنطق ونعما نقول ان البقرة بمعنى حلية البعير لا مما هو مثل حب الرمان فانه قد يطلق حب الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب منحو ما يحفظ اصناف الرمان وانه انفصل من رمان خاص وقد يطلق ويراد ان هذا الحب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة هذا باضافة الى الخاطب ففي الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب ما كان رمان بخلاف الاخر ففي الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول تبعي وفي الاخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث الصاف الاضافة فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان وقد يحصل من حب الرمان الى الرمان وكذلك حال الحلية ومراد الاعرابي الانتقال من الحلية الى البعير لا من حلية البعير الى البعير فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من حلية البعير بالمعنى العلمي الى البعير فقال انه بديهي يعني اذا رأى حلية البعير من بعيد فيحصل فورا استحضار انه حلية البعير لا الحجر ولا المدر وانه حلية البعير لا حلية الغنم والبقر وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده انه وجد حلية البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر هذه منه فان هذه الحلية لم يحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها لان هذه حلية بعير الحلية غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك **الثامن** قال المحقق في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا ولما ثبت انه غير جايز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رضي الله عنه نعم وخالف فيه الاصوليون الاكثرون احتج رضي الله عنه باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمواخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك غير واقع فان النبي صلى الله عليه وآله كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرف منه علم الادلة

الا الكلام الاحكام

يعني ان الايمان يتحقق بالتقليد م

الكلام الاحكام ولا يلزم من هذا بل يامر بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول وهذه الكلمات لا يلايم ما يظهر من كلام العلامة في الباب الحادي عشر وكلام الشهيد ره في الالفية وغيرها اذ ظاهرها عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ره ان الاستدلال واجب على حدة فيلزم من الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما يظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ بالعفو عن هذا الاثم انه لا مواخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع بايمانه فيها فيرد عليه امران **الاول** انه موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في المبحث **الثاني** ان المعتبر في العدالة هو الايمان الحقيقي الا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظاهر ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احدهما انه يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن وعن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما نبوا امورهم على وجوب العلم في اصول العقايد في كل زمان الى ان الامر المحدين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم فيلزم عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويميزه عن ساير الاديان لتاخر الامر بالعلم به عن ساير الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب من الحيثية الاخرى فهو لان نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى المطلوب قد يحصل بشيء آخر فيجزي عن هذه الحيثية ويسقط عن التكليف بالتوصل بالوجه الاول ولذا كان ما يتوصل به الا حراما كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد فيسقط اعتبار وجوب النظر التوصلي الى الاسلام ويبقى اعتبار وجوبه الاخر فراد الشيخ من كون هذا الخطاء موضوعا انه لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي يتحقق اذا انحصر الامر فيه على الظاهر فانا نقول ان المكلف عصى وتكاهل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضأ به وصلى فلا مانع من القول بعدم الحرام على تركه ذلك الواجب وكذلك قال بعدم المواخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل تحصيل اليقين من حيث هو ايضا والاستدلال على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما على خصوص الاصول التي هي اصل دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الاسلام ويتوصلوا الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة لاجل تحصيل اليقين والقلع عن الزوال وعدم الاشتباه بساير الاديان وكذا الكلام في ساير الازمان بالنسبة الى الدين المطلوب فيه وقد يقال لم يجب العلم باصول الدين معنى يختص باصول الاسلام وكذا كل دين مطلوب في زمان خاص به ويقال لم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم لجميع اهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته في الى ما هو الحق المطلوب ويقال لم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاء موضوع معنى يختص ايضا بالاسلام بل باخص منه فان المراد الشيخ ره من وضعه والعفو عنه في الاخرة انه لا يبدل انه يقول ان ترك هذا الواجب صغيرة يكفرها ترك الكبائر ولذا العفو عنه في الدنيا يعني انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة ونحو غيرها نحو والظاهر انه اراد المعنى الاول

ومعنى قولهم يجب العلم باصول الدين معنى يختص باصول الاسلام وكذا كل دين مطلق في زمانه مخاصه به م

هذا ان اراد بامن لفظ الخطاء المعصية وان اراد الخطاء مقابل الصواب فيختص الكلام بالقائلين من المقلدين وهو الغالب فيهم وكثير اليلام
الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ذلك كلام الشيخ ايضا كما سنشير وان كان في بعض كلامهم تصريح بعدم المؤاخذة عن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ واقول الذي رايته في العدة مما يناسب ما نقله المحقق ماذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقريرات ائمتهم ع على ذلك واورد عليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم النكير عليهم واجاب عنه قال على ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان
مخطئا في تقليده غير مواخذ به وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة
ولا من الائمة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول
ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يامن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه
ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد
لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغريا باعتقاد
ما لا يامن كونه جهلا او باستدامته ولنا يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء
لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسع ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجهم من باب الاغراء وهذا
القدر كاف في هذا الباب انشاء الله تعم واقوى مما ذكرناه انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما
على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال **الثاني** ما ذكره
في مبحث اخبار الاحاد قال فانا نجد كيف يقولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفة
الى ان قال فاما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم
فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا نم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين
بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في
ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس تقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل
الى اخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ ره امور **الاول** ان كلامه ره مستلزم للقول بان الاستدلال واجب اخر والمعرفة واجب اخر
وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخرين ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول
به مخالفة الاجماع ولا دليل قاطع **الثاني** ان وضع الخطاء عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبيح لان المقلدين
ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما اخذوه غير شاكين فكلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم
فلا معنى لتخصيصه على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في اخر كلامه الاول المقلدة اهل الحق وان لم يكونوا كانوا متفطنين لوجوب
الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الاختياري ايضا بالفرض والفعل الاضطراري لا يصير منشأ لثواب و
عقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري فمقلدة اهل الحق اخذوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا

ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم واتباع رجحان حسن الظن سابقا للاعتقاد مشترك بين الفريقين فاى رجحان
ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاغيار موجبا للخلود في النار اذ الفريقان كلاهما بعد التفطن لوجوب النظر
والاستدلال اما باقيان على الميل السابق او تزلزل فيه فنشاء بقاء كل منهما على الحال السابق في الاول هو بقاء الاطمينان
الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي وفي الثاني تقصيرهما او عدم الاعتناء بامر دينهما وهما متساويان فيه
ايضا والاصابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع انه لا يوجب اصابة الحق بسبب التساهل والقول بان الكفر هو الموجب لدخول النار لعدم
الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجيه لانه مع قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا مر وجودي
كما ذكره الاكثر يقول ان الكفر في جانب الفريق الاخر ايضا غير متحقق لتزلزله وغايته عدم الاسلام وعدم الكفر وان اراد الشيخ انه لا يعفى
بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب فهو وان كان غير ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة
مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب **الثالث** ان ما ذكره من تقرير الائمة ع والعلماء اياهم على
تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال الشرط المؤكدة فهو لا يلائم ظاهر الخارج من الوجوب في هذا
المبحث ولا يلائم العفو والوضع ان اراد الوجوب المصطلح فلا يستقيم ترك الواجب مما يجب النهي عنه على الائمة ع والعلماء وان كان المكلف
جاهلا او غافلا لان فائدة النبوة والامامة والعالم هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك
مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن والتقصير ويظهر ضعف ما ذكره مما ذكرناه عن الاغراء بالجهل مع انه لا كلام في اجماعهم
على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على ترك هذا الواجب غير مضر فلعله لتجويزهم التقليد والاكتفاء بالاطمينان
الحاصل عنه سيما الكثر لعلمهم كان لمعرفتهم من حالهم انهم لا يعلمون الادلة الاجمالية المكتسبة حصولها لاغلب الناس كما في حكاية العجوز و
الاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمال لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من جهة العفو
والوضع مثل ان القضاة كانوا يعلمون بعلمهم بالواقعة او باقتران شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن من جهة خوف او تقية او نحو ذلك
ولا حجية فيما نقله الا اذا ثبت بالاجماع ولحله باثباته **الخامس** ان ما ذكره من وضع الخطاء لا يبان يختص بالعدول التاركين للكبائر ولا
فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد فالقول بالوضع محل نظر بل المحقق
في كلامه اشارة الى البطلان مذهب الشيخ وفي كلامه ما فيه ايضا ذكرها والاستدلال الاخير الذي في كلامه غير صحيح فان حكم النبي صلى الله عليه وسلم باسلام
الاعرابي وعدم الزامه بالاستدلال لا يدل على عدم وجوب الاستدلال بل العفو ولعله ربما كان ذلك للدليل معرفته من حاله انه ايمانه
كان عن الدليل اما من جهة عقله او من ملاحظة معجزته او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام لمعيان لا يتوقف
على الاذعان فضلا عن الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله في زمرة المسلمين اولا ثم تتميم ايمانه وتشييده وتسديده على التدريج
حسب ما اقتضاه المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل راسا او في كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور او لا وقد
فيه بين المحق وغير المحق والفرق بينهما خلاف لقواعد العدل والايات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار
في الدنيا انما هي في عدم تعذيبهم على الكفر في الاخرة ثم في الاخرة من المرجئين لامر الله فلعله تعالى يعاملهم بكلهم في الاخرة ويعامل معهم بموقتضى
حالهم وكذلك ثبوت احكام الاسلام لمن اظهره وان لم يذعن به في قلبه ولم يتحقق به لا ياتي في عذابهم في الاخرة ومقابلتها ان الملاق كلهم

كلام العلامة وغيره من العلماء لايمان يبتني على غير الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرحوا بان التكليف بالمعارف
انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي وتجاوز عنه كثيرا ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف
بالمعارف انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي وتجاوز عنه هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة الى تحصيل
المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف في الذكر هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والتحيل الدالة على رفع القلم عن
الصبي تحمل على ما ذكره بعض الفقهاء ومطابقة لما سلف البراءة ويشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل
بالسن مع انهن انقص عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون
الطاقة بل الوسع والفرق يجب الطاقة والوسع لعله لكونهن احق بتعجيل الحجج لنقصان عقولهن فعلهن بعدم التكليف ادعى لهن الى
المعاصي من الذكور ولكونهم اكثر ورودا للمحن والمصائب واثقل احمالا لتحملهم احمال الاناث وتكفلهم بمؤنتهن فلا بد لهم من تحصيل
التاديب في امور المعاش من فرض يحصل لهم فيه التجارب والحلم بما فعله الحكيم لا يخرج من حكمة وان لم يبلغ حصولنا الحق والتحقيق ان
مراتب الايمان تختلف باختلاف استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والايات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة وكذا ما سطرناه في مباحث
الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وعالما بوجوب النظر
فيا كالاستدلال مع الاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلامة وغيره بعيد
غاية البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعي وان اريد به عدم اجراء الحكم للمؤمنين عليه في الدنيا فلا يبعد جزما لانه ليس اولى من المنافق
واما بدون الاصرار والرجوع الى الاستدلال فالحكم بفسقه والحاصل ان المقلد في الباطل يمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان
الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الاخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون
لامر الله كساير المسلمين من المستضعفين والاشكال في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو
مقتضى ما حققناه سابقا ولكنه يجري في ساير الفرق ايضا واما المقلد المحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المصر فالظاهر انه
يعامل في الدنيا معه معاملة المؤمنين وفي الاخرة من المرجين لامر الله تعم ايضا واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر
وبقي في الترك عنادا فهو من الكفرة في الدنيا ومرجون في الاخرة وبعضهم يظهر حكم الظان واما على القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم
الاول اي المقلد في الحق الجازم بل يحصول القسم من الايمان وهو الاطمينان بالعقائد الحقة التي بها كمال النفس من غير ملاحظة وجه حصولها
اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان والحدود غيرها وهو مقتضى الملاقات الايات والاخبار واما الظان فكذلك فهو مسلم في الظاهر ومرجي في الاخرة
واما المقلد الجازم في الباطل من دون ظهور حق ولا عناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كافر ولكنه مرجي في الاخرة لعدم اتمام الحجة
عليه وكذا الظان واما المعاند المصر فهو كافر في الدنيا والاخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلدين فلاحظها والاحظ ما قدمنا
في المقدمة وفي تضاعيف الكلمات يظهر حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد
والاخر مخطئ اثم وقد مر الاشارة الى الكلام فيه وسنشبعه في القانون الاتي انشاء الله تعالى **الثالث** المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو
اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجوب البارئ الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقايص ويجب تفصيل

وكذلك هو كافر اذا لم يصر ولم يعاند
واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم
بالكفر في الدنيا ومرجون في الاخرة

هو البلوغ الشرعي للعبادات او يجب المبادرة الى تحصيل المعارف خ ل

هذا الاجمالي

هذا الاجمالي الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل القبيح واللغو فيدخل في ذلك العدل والحكمة خلافا لجماعة الى ارادة
العقلية اللائقة بالاهتمام به فلذلك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم وما جاء به تفصيلا فيما علم به واجمالا
فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالي
ان يكون من نفسه على ان كل ما اطلع عليه مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته
مثل الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفي الاذعان في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لا يفيد اليقين في كيفيتها مثل
من اخبار الاحاد ثم ان العدلية الذين جعلوه احد من الاصول الخمسة يمكن ان يدرجوه فيما جاء به صلى الله عليه وسلم خصوصا الجسماني وان قلنا بحكم العقل
بثبوته في الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال عز من قائل افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فيمكن
جعله احدا من الخمسة بالاستقلال ايضا ولكن للخصوص الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع بجسمانيته بالبديهة
ثم الاذعان بامامة الائمة الاثنى عشر هذا الذي ذكرنا بيان ما يجب علينا اليوم ولنحصر الكلام في اصول الدين ما لم يحصل الكلام بينا
والتمام فان البحث عن وجوب النظر في الاصول المختص بين دون دين وزمان دون زمان واما النظر في جزئيات احوال النبي صلى الله عليه وسلم والائمة
مثل كونهم معصومين بالنص وكون نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء مبعوثا على الثقلين وكذا عصمة الائمة وكونهم منصوبين بالنص لا بالاختيار
الناس وانه هل لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض الدنيا وغير ذلك فيكفي الاذعان فيه الاجمالي بالنحو المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في
الاسلام بالشهادتين انما كان لاجل غيرها فيهما كما لا يخفى على المتأمل سيما في اول الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال
ففي زمان النبي صلى الله عليه وسلم كان التكليف الاولي هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان لتضمنهما اجمالا لا لغيرهما مع عدم الحاجة لمعرفة الوحي
ح ولكن المعاني الاخر من لوازم الاعتقاد بالرسالة وساير العقايد كما يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التامل في ذلك يظهر حال زماننا
ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الحيز وعينية الصفات وعدم كون
افعال العباد مخلوقة لله تعالى المتعلقة بتمام الاصول الخمسة ونحوهم وصفات النبي صلى الله عليه وسلم وصفات الامام وجزئيات احكام ما بعد الموت وتفاصيل وقايع
المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب في اوايل الامر حتى تتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا من جملة الاذعان بضروريات
الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واجمال الكلام في الاستدلال والنظر
في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة اذ الدليل على حقية النبي صلى الله عليه وسلم وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ولكن
الاشكال في تحقيق ذلك وان الضروري الذي يستلزم الكفر ما هو والضروريات اما من باب الاعتقاد واما من باب الافعال والاعمال
وقد يقع الاختلاف في كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعضها في زمن الاسلام والصغير وقربها
كون ما فهم مطابقا للشرع والاشكال في مقامين احدهما ان ما فهمه اهل الشرع السالكين على ظواهر النصوص هل يوجب عدم كون ما فهمنا
الظواهر الضروريات ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر بديهيا هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا فكان مجال
التكفير في انكار الضروري هو انكار صدق النبي صلى الله عليه وسلم لانه يمكن ما يعلم انه ما اخبر به لا يمكن تكفيره وصيرورة ان ذلك الشيء مما يعرفه كل احد ويحكم
في الدين انه من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي احد كون شيء ضروريا يعقول القطع ويحكم
بحكم بعد بعدها وربما يحكم بكونه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر ان هذا من ذلك كتحريم تغسيل الناس دون الاجانب والخارج

ما لم يعلم ان المنكر عالم بانه ما اخبر به صلى الله عليه وسلم

التشهد وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على احتمال مثل حرمة متعة القرمكي وبحيان مطلق

مسئلة الرجم ونحيان السلم وجوابه فالحكم بكون شيء ضروري من المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري ان

يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول ثم ينكره وهذا العلم انما يحصل بالخصوص من حال المنكر او القراين او من جهة الحدس الحاصل

لم على الاختبار حال المكلف وحال التكليف والابدان بكون الحدس قطعيا لئلا يبادر مع بتكفير مسلم سيما مع قوله ادرؤا الحدود بالشبهات

ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال ح فنقول ان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي ص اما من جهة عدم الوصول

اليه من جهة تقدم ثم ذلك من كلامه وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفياتها الواردة

من جهة الاخبار الاحاد او المسائل الظاهرة لمن كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد بلفظ الجنة والنار

هو كونه من باب عالم المثال المرئي في حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون او كان المراد ما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور

والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب للافهام الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب

البدن بسبب تذكرها للاعمال الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المتألهون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو

الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو لمن لغفلة العظمى والمزلة الكبرى فانفرض انهم

عدم التقصير في الاجتهاد وادمنم النظر الي ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا تعذيبهم في الاخرة بذلك اما تكليفهم فلزوم الظلم على الله تم

كما بينه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احدى الاصول الخمس بالاستقلال

هو مطلق المعاد الذي يكون الدليل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام النقل المسلم من الشارع واما الخصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره انما

هو من جهة استلزامه لانكار النبي ص بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر

في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة حسب ما فهمه من ضوابطهم صار بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي ص ويحمله على خلافه

قلت مع ان هذا خلاف الغرض انما يلزم ذلك تقصيره من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم الحمل على مقتضاه في العلم الي الحمل لا كفره

المستقل لانكار ما اقر النبي ص بانه علم ما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة انه انكاره

يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الاخر في الجملة اهو اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما علم صدوره

من الله ورسوله على ما كان او على انه اسمع لما يلقى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري الدين وغيره وبيان ملاحظة حال

مع ملاحظة العقل على خلافه فنقول ان الضرورة انما يحصل بتواتر الاخبار الي ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر وكثرة اخبار البلدان

والسلف من قبيل الثاني كما اشرنا في مبحث خبر المتواتر وما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا ص اكثرها من باب القراين والتسامع والتظافر

فانا علمنا بوجوب الصلوة الخمس في دينه انما يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الي الدين وان لم ينقل هذه الطبقة من سلفهم

وهكذا الي زمان النبي ص على شرائط التواتر وان لم ينقل الحد بطريق وحد اليه فضلا عن المتواتر وكما ان الافعال قد يصير ضروريا فقد

يصير العقايد ايضا ضروريا فقد ترى الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت حيوة وجنة ونارا وحورا وقصورا ويريدون

بها ما يفهمون من ظواهرها ولخاصتنا اليها ظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء والحصر لا يحصل لنا القطع بان ذلك

دين نبينا ص فمن قال ان لا حيوة بعد الموت ولا جنة ولا وقع علم بان هذا القول صادر عن النبي ص فهو مكذب له وهو كافر واما

منيقولانكل

الحاصل مانع من الاعتزال عن الاسلام بسبب اشاعة او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار واحاد وامامن جهة م

من يقول ان كل ما اخبر النبي ص حق لكنهم انما يفهم العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص لا يرون حجيتهم ولذا تجمعا كثيرا وجمعا

غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنهم يقولون المراد من تلك الظواهر هو التشبيه او المثال كما تقدم وان ما فهم العوام مطابق لبعض

الخواص المحجوبين فجوابه من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقة تفاهم اهل المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث

على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وجملة الايات والاخبار جلها بل كلهم كانوا يفهمون تلك الظواهر بما هو الظاهر منها وينقلونها الطبقة

الاخرى من بعدهم هكذا ملقين اليهم مقاصدها الى ان وصلت الى ارباب التصانيف من اهل الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهم حامل تلك

الايات والاخبار ومخاطبيها والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الفحول المتفطنين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى

حال الكل من هو افقه منهم قد حملوا هذه الظواهر على الاسرار فنحن نعلمون بان فهمهم فيها محض دعوى خالية عن دليل بل نشاهد

ان كثيرا من هؤلاء الاجلة اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار مع ذلك ليس عندهم ما ذكره

عين ولا اثر مع ان الحكمة في وضع الالفاظ هو افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يجوز الا مع نصب القرينة فيرجع الكلام الى دعوى

ان ملحكم عقولنا القاطعة وبراهينها المعتبرة قرينة على ذلك وهو الذي دعاهم الى حمل الظواهر على ما اولوا فيرد ان هذا قول الى

بالشريعة ومتابعتها انما هو تفضل منهم على الشارع حيث لم يجعلوا الكلام ولم يغلطوه فذلك منهم عظم على الشارع فيرجع

الكلام الى بيان ما استودعتم ثم ادعوه الى الشارع حيث اراد هذا او اراد ذلك فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف

الظواهر فنحن ايضا متبعوه كما نؤول متشابهات ايات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظواهرها لكون قبح الظلم والتجسيم قطعيا واما

قوله ثم قل يحييها الذي انشأها اول مرة ويحيي العظام وهي رميم فلا برهان قطعيا يدل على خلافه حتى تأوله والحاصل ان ما ورد

في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف و

يجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين والحكم باثبات اليقين في استحالة المعاد

الجسماني او عقليا القرار انما لك كما كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر صادرة منه مسلم بالضرورة والعمل على مقتضى

الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعث على الكافة فان قلت حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع و

طريقة العرب والقرينة هو ما فهمناه من حجة العقل قلت ان كان ما فهمته مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يجعل ذلك في

مقابلة ارادة الحقيقة وتقدم ذلك الوجه على مرجح الوضع فلا يؤل الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبنيا على الظنون والمرجحات

وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين حصل لك اليقين من جهة

الظواهر مع انك معترف بكونها ظاهرا فانما يبنى على ظن من دعواك قلت ان تعاضد الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن

ملاحظة العمل والاجماعات المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب اليقين بل ارباب ساير الاديان والملل ومع ذلك كما يحصل

العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما فانها انفسها محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات التي يفعلها

الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن السجود اظهار غاية الذلة وانه

خلقنا من تراب وهكذا فلا ملجأ الا الى الايات والاخبار الواردة فيها فاخذنا منها هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا

حصل لنا القطع بالمراد منها فكذلك اخبار مع عن نشر القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنار والحاصل ان ما ورد في

في المعاد الجسماني من الآيات والاخبار والاجماعات بحيث لا يحتمل انكارها الا المكابر والتشكيك في بديهة قليلة تشتهر طريقتهم الى منكري
الشرائع واسامي حكماء يونان وامثالهم فالمنصف المتأمل اذا لاحظ الطريقة وارباب الحالفين لها وطريقتهم لا يتيسر له انكار ذلك الا
يوجب نقصا او تشويشا وذلك نظير ما وقع شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكن في مقابلة ما دل على حركة الافلاك من
الحس والنقل وبعد التباد والتي فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يختارونه من مخالفة الاصول الدين اما من باب الى
الى انكار احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبر النبي ص بعد العلم بانه من النبي ص والاول
مع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الاخرة وبدون التقصير مستلزم للاول لا الثاني واما الثاني فمع علم التقصير لا الكفر
والعذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلا بد لمن يحكم بكفر منكر الضروري ... لكن ليس بلفظ القرآن
ان الامر الفلاني ضروري الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد من اهل
والملفوظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويقال ان كل مجتهد فظهر له الظن بل لا بد ان يحصل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه الدين ويحصل له ضص
التفحص عن الشخص الخاص المنكر له هل هو ممن يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استفاده العقل ان يكون علم من النبي ص
نحو منكر النبي ص ولا يمكن فيه ان يتمحل ما يق في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر به النبي ص وهو التحصيل الا بعد فحص
حاله بالخصوص اذ هو ليس من الالفاظ التي وردها الشرع حتى يكفي فيه الظن بالمدلول كساير موضوعات الالفاظ ولا يحضرني الان خبر
دل على ذلك واجماعهم المستفاد من كلامهم بل القدر المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسم لما في نفس الامر كما
هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم ع ادرؤا الحدود بالشبهات والجهل الذي يحسم الاشكال هو
بيان ان ظن المجتهد بان هذا ضروري للمخالف على الامر يكفي في تكفير من لا يعلم حال الخصوص منهم او لا بد له من العلم بالانكار بالخصوص
ولو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد والوقت والاصل ونفي العسر والحرج ودرء الحدود بالشبهة
يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث لا يحتمل المختصر لكنا اردنا ان نذكر بعضها ونبين بعض ما اهملوه [illegible]
عسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخرا ليوم الدين **فائدة** اعلم ان الضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري
الدين قد يختلف باختلاف
المذاهب ايضا يستلزم انكاره الخروج عن المذهب وهذا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو ان ضروري المذهب قد يشتبه بضروري الدين
بضروري المذهب كالوسادة عند الشيعة ووجوب مسح الرجلين ضروريا عن النبي ص فانكاره من الشيعة انكار الضروري الدين فتخالف
مخالفيهم فتامل **قانون** اختلف العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات في ذلك يختلف
وقد مر الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع
بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد او لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ
لانه لم يقصر في الفحص وزاد عليه عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد ان ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم
اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم قبل التكلم ... فهو قول الجاحظ وان اراد
انه تكليفه بما ظنه بمعنى ان الحكم في الاصول الظن كالفروع ... يرجع الى عدم الاثم قبل ... هنا من الاصابة وعدم
الخطاء ايضا هو لزوم الخلاف في الاسلام مثل الجبري والعدلي والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من
المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة هو عدم الاثم فلا يلزم ذلك لما مر هنا الاشارة بل لا يصح القول بعدم ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت

من الناصل الشام فتامل حتى يظهر لك الامر ولا تختلط فان المقام محل الاشتباه وصن جملة من حبائل الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار الضروري

التحقيق في المسئلة

التحقيق في المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان قلنا بجريان حكم الكفار عليه وانه اخطأ الاسلام **احتج** الجمهور
بان الله كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وجوابه منع التكليف بالعلم مطلقا ان اريد اليقين بل يكفي
ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولازم قول من كان يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي وغيره انه
يكتفي في غير الاسلام ايضا بالنظر الى المؤاخذة وعذاب الآخرة وان لم يكن الاكتفاء من جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله
نعم وان جعل المعيار في التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان فيتساوى فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل
انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في غيره مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب دون المسلم مع تساويهما في الرتبة والاجتهاد كما اشرنا
سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني وغيرهما وابن الحاجب ومن تبعهم ومن جهة
ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان نقول مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين
على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل المطلق من مجتهد في دينه ان كان عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه
الحق لو خلي ونفسه ولم يقصر ليس ببعيد عن الصواب بل هو دعوى صحيحة في اغلب تلك المسائل وتنبيه الملل انهم يذكرون
هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع في مبحث واحد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب
عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكلما ذكروه من وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون
الناظر من العوام ايضا آثما لانه لا يمكن ان يخفى عليه الحق فهو مقصر ولنا تحبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام في اكثر مسائل الاصول
الذين يجابه كما ذكرنا في القانون السابق فلو سلم حصول الكفر وترتب آثار حكمهم عليه في الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل
بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فان اليهودي اذا جاهد في انه يهتدي الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر
اقول المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة لاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى انه
يعلم الذين يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال والكفار الحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا ونعينهم
على دفاع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان وتقلد السيف والسنان ولنخص عليهم بعناية سبلنا الخاصة الموصلة الى مراتب من القرب
لا يصل احد بدون اعانتنا او لنكثرن لهم هداية جميع السبل وبعد السبل التي لم يهتدوا اليها فلا دلالة في الآية على المستدل وظاهر الآية
انه في حقنا الدفاع عن حوزة الله تعالى ... والجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا ص بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان يقال الاجتهاد
في مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان حق الاجتهاد في مسئلة النبوة للنصارى واليهود مجاهدة في الله
ثم ودفاع عن حق الله فلا يرد ان حق الاجتهاد في مسئلة النبوة للنصارى واليهود مجاهدة في الله ثم دفاع عن حق الله ثم انما يصح
ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم عن انكار مطلق النبوة لا انكار نبوة عيسى ع وموسى ع بنبوة محمد ص مع ان كل مجاهد حال كان يجب الاجتهاد
ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن الله فيما يجب اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان على بن ابراهيم قال في تفسيره
في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله ص لنهدينهم سبل الثبات على الايمان مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل التجزم
وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب
النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه ولا بد للمكلف في هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطريقين فاذا تركنا ان المجتهدين المخالفين

مع جاهدوا فينا

فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ آثم لان الله تعالى قال المهديهم سبلنا فمن لم يصب فهو مقصر ثم لا يبعد ان يقال
جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الحلي ومن تبعهما آثمون معترفون وورود هذا البحث في الفروع وعدم انطباق الاية عليه
الظاهر منه انه يخص بالقول بان السبيل هنا هو ما يستقر عليه ظنه مع انه يحكم بانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد فيجي الكلام
في الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بذلك الى الكفر ولا يفرقون
بين معاند ومجتهد وخالفهما والجواب عن ذلك ان الظاهر ان مراد الجهاد مع الكفار وغيره من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا
لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم في الاخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فيمنع الاجماع في غير المقصرين المرهم الظلم عليه ثم واما
ظواهر الايات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويومي لذلك قول امير المؤمنين
في الخطبة الثانية لدعا الجعفر الموية في القنوت اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون اياتك ويكذبون
رسلك واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد استدل ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فان المقدور
انما هو النظر وترتب مقتضاه عليه واما الاعتقاد بالنتيجة اضطراري لا يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف
بما لا يطاق اذا نشأ من سوء الاختيار الحاصل هنا بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت استحالته هذا في العقايد التكليفية العقلية الاصلية
واما الفرعية من العقايد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضيل والاحسان التي يستقل
بها العقل فقالوا ان المصيب فيها ايضا واحد وان المخالف فيها آثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا
في ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل او المعاندين المقصرين من ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند في خصوص
مسئلة من تلك المسائل من جهة داع وغرض والكلام في اصل الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه يرشد الكلام
في امثال ذلك مع الجمهور فان ذلك امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد ام لا وما بعد الاقتضاء فلا منع الحكم بتعذيب من اختفى
عليه بلا تقصير والامكان وعدم الامكان هو مما هو من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين الكاملين للعلم والكلام في ذلك الخطير
الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتأثيم ومن لا يستحق والاصل ان الكلف مفصل والاصل
عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك فراجع وتامل واما الفرعيات الشرعيات كالعبادات الكثيرة والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع
فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما فعدم
الوصول اليه كاشف عن تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ حكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة
قطعي وحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرناه في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل ساير المسائل الاجتهادية
فبعد استفراغ الفقيه في الاجتهاد فلا اثم وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل الحكم
مترتب تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده وكل واحد من المجتهدين مصيب وقيل ان لله تعالى في كل مسئلة حكما
معينا والمصيب واحد ومن اخطأه فهو معذور ولا اثم عليه وهذا مختار اصحابنا على ما صرح به العلامة في النهاية والشهيد في التمهيد
وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين والمتاخرين وهو الذي اختاره المرتضى واليه كان يذهب شيخنا
ابو عبد الله ان الحق في واحد وان عليه دليلا على ذلك الحكم المعين وهو مخير في الدين فمن عدل عنه حسن باب الاتفاق فلم اجد ولم يثبت

من خالفه كان مخطئا آثما فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره ساير الاصحاب كما يظهر من ملاحظة بعد هذا الكلام لا نطيل
بذكرها وحاصله انه قال واما كان اجتهادهم بالقياس والراي ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله تعالى
لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين في عثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ومن لم يصب فله اجر واحد على اجتهاده
وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا فجمهورهم على عدم الاثم وذهب
بشر المريسي الى كون المخطئ آثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابته لخفاء ذلك الدليل وغموضه والمخطئ معذور
وقيل انه مامور بالطلب اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكر والكل من الطرفين ادلة
اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما ذهب اليه اصحابنا ودون ذكره من الادلة ما هو اقرب الى الصواب وهو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول
المستفيض من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطاهم في الاجتهاد للتقصير او لانهم لم يكونوا اهلا
للاجتهاد خلاف الظاهر والايات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الايات الثلث
وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب
والسنة وما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب وهذا وان كان خبر الآحاد
الا ان الامة تلقوه بالقبول ولم يخالف فيه احد والاخبار الدالة على ان لله تعالى في كل واقعة حكما حتى في الارش الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص
قول امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك
القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلافه ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا واليهم واحد
ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله تعالى بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على
اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول
ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى آخر ما ذكره ثم انه وجه الجمع بين ما ذكرنا وما نحن فيه امثال هذا الزمان هو ان كلام
على العاملين بالقياس والراي لا بالكتاب والسنة والى هذا يشير آخر كلام الشيخ في العدة ويقيد ما نقله من المذهب عن المشايخ الائمة
اوان مرادهم انه لا يجوز التعبد في حكم الله تعالى ولا يمكن على الظاهر بالنسبة الى المعصومين في زمان الحرج والاضطرار او بسبب الغفلة
في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام يستند كل منهم الحكم الى الله ورسوله لا الى
الراي المحض والقياس وان المخطئ في ذلك معذور وقد ذكر في مباحث الاجتهاد الكلام على حجية ظن المجتهد بعين ما يوضح المقام فراجع
والحاصل ثم قد استدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من حجيته لان القائلين بالتخطئة يخطئون التصويب وعلى التصويب فهذا
الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه والكلام وقد يرد نظيره في التحري وغيره
ثم ان الشهيد الثاني ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وتبعهما في بعضها غيره مثل المحقق البهائي منها المجتهد في القبلة اذا ظهر خطائه فهل يجب
عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه مطلقا ولا قول آخر ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا كله مبني
على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها الوطء خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله او فعله على وجه الاستحباب
حيث لم يجز الوجوب فيصح الاقتداء به قولان مبنيان وينبغي على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انقضاء المجتهد حكم مجتهد اخرى

على الفرق مأخذ الحكم وفي جوازه ليس وجهان مرتبان اقول وعندي في هذه التفريعات تأمل فان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد لا باقتضاء فعله وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل آخر بعد الوقت الاول او الاجزاء ما كان حكم الظاهري في حقه فلا الاعادة يدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة لكون الخطاء في القبلة موجبا للقضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيها لم يلزم القول بالتصويب بتحيّر الاقتداء بمن يخالف في الرأي هم قالوا على المأموم ان يقلد تقليد صلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا المذهب ولو لي وجوب تحري الاوداج الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومه فقط من يرى حليتها بذلك ويجوز المجتهد لمقلد مجتهد آخر يخالفه في تقليده عموما ليس معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرأيه وجوازه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرأيه ثم والكلام في امضاء القضاء السابق غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعل لما ذكرنا قال صاحب المعالم في آخر المبحث وكيف كان فلا اري للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل **قانون** يتوقف تحقق الاجتهاد وكماله على امور اما ما يتوقف عليه تحققه فهو امور **الاول والثاني والثالث** العلم بلغة العربية والصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة ويضاف فيها للوجه لتفسير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطاب الحاضرين مع النبي صلى الله عليه وآله والائمة من اهل اللسان او بسبب التعليم من اهل فراء الرجال ومعاشرة كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما قيل ان العربي القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مراد النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام بتتبع كلماتهم وضوابطها اذ المراد من القواعد نحو قوله الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين المتبحرين الممارسين من العرب انفسهم ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ **الرابع** علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث الانبياء مصدقا اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا مدخل له في حقيقة الفقه ثم هو شرط لحجية العمل لمجتهد ومقلده ولو فرض ان كافرا عالم استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رأيه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه فيجوز العمل بما فهمه وليس بتحصيل التوبة والايمان لا يحصل فهم فقهها بل كان ما فهم فقهها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة النبوة وهذا هو التحقيق في دفع الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمسة على ان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو شرط بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني في كتاب القضاء نعم شرع العمة وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق مما يتوقف عليه معرفته وهو مبين في علم الكلام ووجه توقف الفقه عليه ان الخطاب بالظاهر واراده خلافه من دون البيان قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ مثلا ... ذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام **الخامس** معرفة المنطق لان استنباط المسائل لما كان محتاجا الى الاستدلال فلا بد من معرفة الاشكال الاول والقياس الاستثنائي بديهيا محصل الشارع من المقدمات غير بديهيا الجميع الا انا في الاحتياج اليه فيما يعرض للذهن من الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما ان قد يحتاج الطبع الموزون الى الاستعمال العروض لتفسير او لرجوع غيره عن الغفلة والاشتباه وذلك غير بعيد على من زوال الاستدلال في العلوم

وعلى تقدير ان المنطق لو كان عاصما من الخطاء لما اخطأ المنطقي في الاستدلال الضعيف اذ الانسان جائز الخطاء في الاغلب وفي كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه محفوظ عن الخطاء **السادس** معرفة اصول الفقه وهو اهم هذه العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلاف فيه بل وكذا الكلام في تحقيقات اللغة والنحو والصرف انفسها يتفاوت ويرد الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار والانفحة ونحو ذلك ويكفي في الاصول الظن فيما لم يكن فيه تحصيل العلم وما قيل ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم مطلقا فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه **الاول** ان ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما ورد قبل الف سنة او ازيد ولا نعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشك في كثير فيحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام فيما عرف مراد الشارع واصطلاحه ولا فيما لا نعلم المراد ولا الاصطلاح وانما نعلم التغير ولكن لا نعلم عرفه بخصوصه او نشك في التغير فيحتاج الى معرفة اذا الكلام كانت على وفق عرفه وعرف اهل الخطاب وقد عرفنا ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشراكتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فيحتاج في ذلك الى التحصيل مراد الشارع او عرف زمانه فتارة نتمسك بالتبادر ونحوه مثلا فيثبت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد فيثبت في عرف الشارع ولزوم نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد استعماله فيحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن ذلك يحتاج الى رسم مباحث في اصول الفقه مثل المباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوهما مما يتعلق بفهم المعاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم انها على وجه وهو الاعتماد على الفهم العرفي للاعلما استدلوا به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وايضا ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا وناسخا منسوخا ومحكما ومتشابها وظاهر تلك الاخبار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بين الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على معرفة مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا من اعظم اسباب الاحكام من اسباب الاختلاف العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتميز بين الحق والباطل ورود غير وحي التقية وغيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة الى المباني الصحيحة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة معانيها ليس شان كل احد بل يتمكن منها الا الاوحدي في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرائطه ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا وامامياً ام لا وهل يشترط تكرر النظر في الوقائع ام لا وهل يجب الشاخص او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفته للعامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول **الثاني** ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما ومعرفة اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول **الثالث** ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة انه اي الحكم من احكامه حجة هل هو ما تستقل به او غيره **الرابع** انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة والاباحة والحرمة او التوقف وغير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول **الخامس** انه اذا اقتضى عموم الكتاب والسنة شيئا واقتضى العقل او عموم آخر خلافه واتفق اجتماع العامين في فرد كالصلوة في الدار المغصوبة حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ام لا ومثل ما لو امر الشارع

ومعرفة الحجة منها من غير حجة وحال التعارض الواقع بين الاستصحابات ومعرفة حال كل من اقسامهما

بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة ضده وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل ذلك الاشتغال بمقدمات العقد

وان كان نحكم بان فعل مقدماته حرام ابتداء في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هنا

واجبات شرعية متعددة ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب ولا يتعلق الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه

كلها من المسائل الفقهية ولا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده

الخاص ام لا وفي ان مقدمة الواجب واجبة ام لا والمتكفل لذلك هو علم الاصول واورد الاخباريون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا

واهيا لا يخفى اندفاعها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم منها من يطلع عليها انها حقيقة ولا يجب

انها كلام بتحقيق فمنها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة لانا نقطع بان قدماءنا وحملة اخبارنا لم يكونوا يتداولونه

بين ائمتهم ويعملون باخبارهم وصح ذلك تقريرهم ائمتهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن جنيد ثم حدث بينهم تدوين

علم الاصول والجواب عنه اما اولا فان ما ذكروه من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم

تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده راسا ولعلك قد قرع سمعك ما روي ان امير المؤمنين امر ابا الاسود الدؤلي بتدوين علم النحو

تاسيسه فهل يحسن منك ان تقول انه قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فيا ايها نحن نقول كل من هذا بل نقول تحصيل

الاخبار العلم بوجود ذلك العلم بوجوه ذلك في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام و

الخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار

وجودها في الجملة وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال

ذلك وعدم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها

مثل ما ورد في الرواية ان الراوي سأل الامام ع انا نستريح فقال الامام ع عليكم ان تقصروا من الصلوة ولم يقل افعلوا فافهم الوجوب وقرره

الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان لفهم الجواب من باب القلب انه تم قال في السعي الصفا والمروة فلا جناح عليه ان

يطوف بهما فجعل وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد من دليل اخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول ابراهيم على نبينا واله وعليه السلم

بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون ان الامام ع قال كذب ابراهيم ع فانه قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون وكذلك بعض

الاخبار الدالة على ان النهي يدل على التحريم ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول الله ص معروف واما مسئلة جواز العمل بخبر الواحد عدم

وجواز العمل بظاهره فقد يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من قدماء اصحابنا اجماع الامامية على الحجية بل ادعى بعضهم استحالته عقلا

وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف عن راي رئيسهم وكذلك النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا ام كونه من الخلافيات لكان

مشهورا بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجماع وعدم

الصلوة في الدار الغصبية كما اشار اليه العلامة المجلسي في البحار وكذلك كل مسئلة ادعى اجماع الامامية عليها مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب

او العموم او نحو ذلك نكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء لا يحسن العاقل اذا دار الامر بين النفي والاثبات وتوجه مذهب

القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا شطط من الكلام

وان قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب ام لا فان قلت فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا يعتقدون الدلالة فهو ايضا مسئلة اصولية اذ لا ...

يختلفون في

ما حصل الظن بهذا ... اذا امكننا ... هل كان اصحاب ... الائمة قائلين ام

يختلفون في المسائل ويقال بكل من الطرفين قائل مع انما بلغنا من الاخبار ليس الا قليل مما روته اصحابنا ولعل كان فيما لم يبلغنا ما يدل عليها

ذهب بالحوادث كسائر الاخبار وثانيا انهم لم يعتنوا بهذا الباب كالموضوع مع ان الحكمة قد كان يقتضي القاء الكلام العلوم تدريجا

كما هو الاقرب والديدن في الفروع ايضا اذ عادة الله جرت بامكان تعليم العلوم الغير المتناهية دفعة وكذلك تعليمها فقد يتفاوت احوال الازمنة

بل الاشخاص في زمان فربما اقتضت المصلحة ان يظهروا ما لم يظهروه في الان الاول فقد يقتضي المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا

قد يقتضي المصلحة الذي ذكروه في النصوص ان يجملوه اولا ثم يفصلوه وقد يقتضي الاجمال مع ارادة التفصيل على ابهامه لامكان تحصيله من الاجمال

بل هذا هو الطريقة في اصول الدين ايضا فان النبي ص كان يكتفي من الاعراب باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة هي اجمالها فان

الشهادة بالتوحيد لا تتم الا بتنزيهه تعالى عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما يتعلق بها وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث

لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور القبيح واللغو عنه ونحو ذلك وكذا الشهادة بالرسالة يتضمن

امورا كثيرة من صفات النبي ص وعصمته وصدقه وحقيقة ما جاء به واخبر به وما قد يوصي به لمن بعده من امر الخلافة وغيرها للاوصياء

هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الان الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا

في فهم ما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان تدوين المسائل الاصولية في كتب

الفقه بعد اثبات حقيتها بدلالتها وثبوت اشارة المعصومين ع اجمالا اليها ليس ببدع فهو جار على عادة الشرع في سائر العلوم حيث يتزايد يوما فيوما

بحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحا في هذا الفن هو مسائل الفقه فان الاحكام المتلقاة

من الشارع المتداولة في ازمان حملة الاخبار والسنة ومعاوضتهم اقل قليل مما فرع عليه الفقهاء في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه

ليس الا قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل

كثيرة والاصل فيها هو قوله ع اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة كذلك يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وهكذا كتاب

القضاء اكثر مسائلها يتشعب من قوله ع البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا عجب ان يتفرع على استحالة التكليف بما لا يطاق امتناع

اجتماع الامر والنهي على القول به وكذلك وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المسلم من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه

لولاه وكذا غصون ما يتشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان فعل الصلوة في الدار الغصبية

يحتاج الى معرفة ان الصلوة صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة يقتضي الصلوة الصحيحة وعمومات النهي عن الغصب يقتضي التحريم

فعل التحريم فيقتضي البطلان او موافقة الامر مقتضي الصحة فرفع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يبن اساسه على احد الطرفين

لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلاته ام لا

فمن لم يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا واعترض بعض

بعض الافاضل ان المسئلة اما ان لا يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل كالتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا

عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول للمستفتي لا تصل لانا ناخذ بالاحتياط مع عدم علمي بالحكم

غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا تفتي نظرا والا لزم الجهل بالحكم لو لم يكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عنده فهو دليل اخر

عن الاحكام الثلاثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدها او يعمل بالعمومات المطلقة على قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي

او يقول كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا لو لم يكن عبادة الهية وكان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك لا يقول بعدم وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او يقول بعدم الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك مثل هذا الفعل توقف كان عدم

الافتاء وترك الجملة فنحن ببركات ائمتنا لا نحتاج الى القواعد الظنية للمخالفين ولا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الارتباط بالماخذ وتهافت فان الصلوة في الدار المغصوبة مثال في حرمته يحتاج الى الاحتياط بل حرمتها اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان وما

ذكره من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه فان الكلام انما هو في وجوب الاعادة والقضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف مع الجهل لعدم لزوم التكليف بالمحال فان ذلك

معنى ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا لذلك ما يقولون انا نأب رجح ولا اراد التخلص والقيد المسلم من جواز ما ذكرت انما هو ما قبل التوبة فلا بد اما من القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى واحد من اصل البراءة او الاحتياط او التحريم يستفاد

من اخبار الاحاد ومن اين جاز العمل بخبر الواحد كما ليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية فمن جوز في ذلك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققناه في محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا لكن من اين ترجيح

هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية المبنية على الظنون ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار الى الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت ومن اين ثبت لك جواز التخيير فان رجعت الى الاصل او خبر الواحد فيرجع المحذور مع ان تلك

الاخبار المذكورة لا يدل الا على الاستحباب ثم من العجائب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهي في محله ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام وانهم يقولون باصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان حصلت المناص لك ان هذه مستفادة من الادلة

العقلية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي او جوازه وكذا الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده ولا الامر الامر بالشيء على بطلان ضده وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر من آخر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك القطع في تلك المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا

علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزام التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون القطع وبعض القوم ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث

السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف واذا لم يقصر والحكم مطابق للواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون

حكم منه والاخر بخلافه وظاهر ان كل واحد مكلف بما فهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فتنبه

ذلك ظنا وما استفدت من اخبار الاحتياط او التوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن ولذلك

المجتهد ما لا مناص عن العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الاحاد مع ان الامر بالتوقف فيما بعد امضى الشرع ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب

التقليد المنهي عنه بحرمه جهله بمسائل الاصول ما لا عذر لكم في التقليد وليس شئ مع التقليد الا شئ تشخص بها ما حسنه وعمل السلف منها في تقرير

احمد بان المالك امرك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين لك المخلص عند تعارض الاخبار فهو يترك العمل بجميع

من الاوامر والنواهي من الثقات بجهله بمسائل الاصول والمنطق فانا نستحقه للذم ح ما لاريب فيه اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر

والنواهي علينا مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية الاخبار الاحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب

البراءة الاصلية او الاحتياط الى الادلة الاصولية مع انه ضعيف كما حققناه لا يقول به والثاني يرجع الى ان النهي لا يدل على الفساد ليثبت كونه نص فيدل على خبر الاصل وهو اجتهاد لا حد تشقي المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة [illegible]

العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فا[illegible] نحكم عليه بوجوب

بلغ

وما ذكره انما

وما ذكره انما هو لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع لا غيره ومتوجها الينا لا الحاضرين وغاية ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع لا غيره ومتوجها الينا وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا على التزيد عليه مع ان من يفهم العربي انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة هو ما اراده المعصوم وفهمه منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم لو وافق مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقايق الشرعية والنقل والاصل وكذا مستحبات استصحاب والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية وما ذكره من الجواب عن المثل

الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكم واحد ولسانهما متحد مع عدم الفهم انما المترجم والعرف كان فقد المحتاج الى مسئلة اخرى غير ما يليه من القواعد المتعارفة التي بين فهما وفهمهما عليهما وان لم يعرفها على التفصيل ولم يطلبها على الانفراد مع ان لنا ان نمنع مثاله في انكار ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب عليه ونقول من يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه مع احتمال النسخ بعد ذلك او تخصيصه او نحو ذلك هل النقص الصادر الامر او ممن نقل عند الملك او ممن هو مقرر عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك كاتيم الامر الذي نقل الثقة هل هو حقيقة ام لا وانه انما نقل الثقة بعد نقل النهي في محل الامر في هذا المرام ان ذلك الامر هل هو للوجوب ام للوجوب او كان النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا لم يبلغ ذلك الحكم هذه القواعد هذه كيف يمكن العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب تمام الاصطلاح ومقارنة العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بلا حاجة الى هذه القواعد قلت فاني مثل هذه فيما نحن فيه وكذلك نظير الجواب ما ذكره عنه وبين المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية فيفرق وان كان من الاخبار فيقول ما وجد في الاخبار من هذا القبيل متعارض من غاية التعارض والرجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار دور وسيجيء تمام الكلام فيه **ومنها**

ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المختلفة وفيه ان تفرق الاقوال وعما لقه الادلة ان كان موجبا للبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان المرسل مع ما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان الذي مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار والقول فقهكم انما هو من جهة مخصصة الشارع ولعرضنا عما يرد على ذلك فانكم تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار وفهم معانيها في العمل على ذلك مقتضى قاعدة الاصولية او عمل النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النص والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهم قلنا نظيرها قلتم في الانكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي وهلا يرجعون في مثل ذلك الى اصل البراءة او الحظر او التوقف ونحوها وهل من اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك فيه الواهية عن شكوكم ومنها تعرف حال ما يذكره **السابع** العلم بتفسير آيات الاحكام ومواقعها من القرآن والكتب الاستدلالية بحيث يتمكن منها حين يريد وهي خمسمائة آية عندهم وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القرآن اثلاثا الى السنن والفرائض وصفة اهل البيت ولعدائهم ولذا بيان فيهم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن من الظهور والبطون والا فلا استفاده من ظاهرها الا من المقدار المتقدم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القرآن من الاخباريين والجواب عنهم فراجع **الثامن** العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج ويعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى المقدار الحاجة في باب احتياج الى العلم بالعام

الى التفحص عن المخصص و وجه الاحتياج **التاسع** العلم باحوال الرواة من العقد يلوالجرح ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه

الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتقاد عليهم اذا بنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشرنا

اليه وبيان شرط العمل به اوان مراتب الظنون يختلف باختلاف احوال الرجال السند اذا بنيناه على الدليل الخامس من جهة ان ظن

وملاحظة ذلك يتفاوت حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح اذ لاريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدقه في خبره وذلك

لليلاق امكان حصول الظن بامور آخر فان التحقيق ان جواز العمل بالاخبار الاحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح والموثق والحسن منهم بل

كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم للاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الاحاد مع ان جملة من الاخبار

من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله الحكم ما حكم به اعدلهما عندك افقههما واصدقهما واورعهما من حيث ما تقول لعدلهما عندك وافقههما

في نفسك وقد اورد هنا شكوك **الاول** ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن

المعصوم فلا يحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر اما الصغرى فلاحتفافها بقراين مفيدة للقطع اقول دعوى قطعية اخبار الكتب

ملاحظة السند ناسيا في امثال زماننا من اغرب الدعاوي وستعرف حال من شك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة

الرواة للخصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرضنا امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فيكفينا اذ الغرض هنا فيقول الروايات الواردة

في اعتبار العدل والافقه والاصدق ونحو ذلك ولاريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلنا انها قطعية ثبت الاحتياج الى معرفة

حال الرواة وهو المطلوب وان قلنا انها ليست بقطعية فيرجع هذا الى ما ثبت عليه الدليل من ان وجه عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت

انا لا ندعي الا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت حينئذ المقطوع به يرتفع فائدة القطعية ولا في لك بتعيين ما هو قطعي ومنها ان

للنان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما اشتمل على اعتبار الاعدل والاصدق والافقه ليست من القطعيات وغيرها مما يعارضها

ان نفس علاج الامام عليه السلام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي سئل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فانها

لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور التناقض من المعصوم الا من التقية وحكم الرجوع

الى مخالفة العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا يمنع لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة عدالة الراوي

بعد بها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية ومع الخبر متعارضا بما ذكروه مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان

الكذابين والغالين قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات

ايضا مندرجة فيها والا فهو المطلوب ثم انه ذكر جملة من القراين التي توجب القطع منها ما ذكره الحر العاملي من القطع بالقراين الحالية والمقالية بانه كان

ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة

وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدعي من تعريفات امثال هذا الراوي يقطع انه عرف منهم جزم في

نقل الرواية واحيانا ما نرى في تعديله بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في المواضع بتلك اظن انه قال كذا ولا احسب الا انه قال كذا وهكذا وامثال

ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء بالامام وليت شعري هل هذا الا لمعرفة العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي

يحتاج في دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره وانما يروي فاطلق في ما ذكره انه رجع الى الاحتياج

الى معرفة علم الرجال اذ مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص وبنوا عليه ثانيا ان المعرفة بان الرجل ثقة لا يرضى

بالافتراء بالامام

العدالة والاعلمية ونحوهما قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي او من غير ذلك فثبت الاحتياج الى معرفتهم

وانهم كانوا يوضعون بالعمل بالاخبار الضعيفة

بالافتراء بامامه كيف يحصل القطع به بملاحظة الرواية التي لا نعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى تستنبط منها

انه بهذه المثابة وهلا فرض كون اصله متواترا عند مثل الصدوق كيف يحصل العلم بان الصدوق نقل الرواية من ذلك الاصل الذي نعلم

نقله عنه بعضها من غير اصله والامتزاج وعدم التعيين واحتمال المزج ينافي القطعية وثانيا ان كون الرجل ثقة متجنبا عن الافتراء

بعد تسليم انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم للنقل بالمعنى ورابعا ان

هذه الاصول لو سلم كونها متواترا عند الصدوق فلم يثبت تواترها عندنا بحيث يرتفع احتمال السهو والخطاء والغفلة عن مثل الصدوق

غير عزيز وخامسا حصول العلم من مثل هذه القرينة مع انه كثيرا ما يدلس المدلسون لترويج الباطل ويدلون في تفسير الزهد والورع

الناس بمعونة اخبار الاحاد المشتملة على ذلك بعد الف عام او ازيد ويتمسك مع ادعاء وضوح سماع الفساق والمخالفين وسادسا

ان غاية ما ذكرت ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من وجوه

تقصير منه وسابعا ان هذه الحال حال راوي الاصل وغاية الامر تثبيته للمدعي ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال الواسطة بيننا

فلا يعلم من ذلك والقول بان الواسطة بذلك بيان صاحب الاصل فلا يضر جهالة الواسطة مع تواتر الاصل عنده فيرد عليه الجواب عنه سابقا

ان قطعية الاصل عند الصدوق لا ينفعنا ولا يثمر الا الظن بالصدق الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي يرد عليه لا نطيل الكلام

بذكرها **ومنها** ان بعض الافاضل قد يحرر المقام بانه يحصل العلم العادي من القرينة التي ذكرها للعرض لصدق صاحب الاصل وكذا

من شان مثل صاحب الصدوق اليه وهو غريب **ومنها** ان بعض الاخباريين وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بمجرد

الاصل وصدوره عن المعصوم او صدق مثل الصدوق فيما اسند الى صاحب الاصل وان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس ويقتضي

العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل من غير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب

او دلت القراين على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الوحي وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر الواحد

وبالمكاتبة على التشخيص الواحد ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي في العلم بحيوة الزيد الذي غاب عنا لحظة

تجويز موته فجأة ومن تتبع كلام الوحيد يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يحوز

اللوازم فانتفت فهم علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى

العلم فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه تميز لا يحتمل النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا

ولا الاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة علماء عارفين بالعلوم الدقيقة بانها علوم ويحتمل النقيض فانه كما وقع انقلاب

العصا حية وصيرورة الميت اللذين جرى العادة بعدمهما ولا يحتمل نقيض ذلك العدم في زمان النبي الذي هو صاحبها من المعجزين

وقد انخرقت تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك في الذي غبنا عنه والاواني التي اختفت عنها بكرامة بعض الاولياء فكيف يمكن احتمال النقيض

في مثل ذلك بل في ذلك انما هو ظن متاخم للعلم يسمى بالعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال

النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة في النهاية واجيب عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية

انما هو بالنظر الى امكان الذاتي العموم عنه بان مطلق التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى

مكان الذاتي العموم قدرة الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر الى جري عادته فلا يحتمل النقيض والمجوز السئول وحاصل هذا الجواب

و في هذا الافتقار كيف يحصل القطع بسبب مجرد ما اخبر به الثقة مع ان المعلوم ان في زماننا هذا مما يمكن حصوله للمشافهين مع العلم القطعي الحاصل بسبب ملاحظة الرجل وكيف يحصل القطع بسبب هذه القرينة مع تطرق اختلاف الاحاديث علم ادعاء بعد الف عام او ازيد مع الاحتمال ... دسيسة متعاقب في ... من الازمان

ما ذكره المحقق البهائي ره ان كون الجبل حجرا بناء لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات الجواب على كلام المحقق البهائي
ره ان كون الجبل اوذهبا والحاصل ان ما دام العادة يقتضي انتفاء النقيض فلا احتمال للنقيض وقول لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا
بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تعالى فقولنا لا يحتمل النقيض معناه ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي
فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاته لا ينافي الحجرية لكن العادة كانت تنافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافي
الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤفة في نفس الامر اشتبه الامر وان ذلك امر ممكن والجواب عنه بما ملخص اقول ومن البعيد تنزيل
كلام العلامة على ما ذكر بعض مشايخنا حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم يختلف باختلاف متعلقها
فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر في حال علمنا بذلك ولو تقادنا بعد
ونقطعنا له وما في غيره بخلاف علم انقلاب الجبل ذهبا وكون العالم مضيئا فانه يمكن وان كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس الامر بحسب
معا في حصول العلم ووقت المشاهدة لكن لا يلزم محال بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه بعد في وقت آخر بل الظاهر ان مراد العلامة في قوله
في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر ولهذا كان كل من قد لا يحتمل العالم الغفلة بسبب جري العادة
وعدم تفطنه لمقدار جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب الجزم ولو تنبه باحتمال الخلاف فان العادة لم يثبت عدم انخرامها في مثل ذلك
والى هذا القدر فيحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فانه من كان له بستان ذو ثمرات واشجار وانهار كثيرة وحاله في كل يوم يخرج في كل صباح الى ملاحظة
بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي انه بعض اهله اخرب هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره ووقع في موضعه كما في ذلك
في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة والخدم والحشم ما يمكن به مثل ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم بما علم بوجود البستان كما كان فاذا جاء
لم يجد هناك شيئا الآن وما جاء به وقد يقع مثل ذلك في قرب زماننا كما سمعناه ولو اشتكل في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب
من السؤال ولكن ان تبهه وقلت فلا يمكن ان عدوك السلطان القوي العلاني خرب بستانك في الليل وجعلها قاعا فيحصل له الاحتمال
عند ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق بمقدار ما يحصل له بعد التامل
التفطن للاحتمالات وبينها الى حين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الموارد والمقامات والاوقات وهذا لا
يحتمل النقيض وغير زمان العلم لا يتصور بقضاء على عدم احتماله فان العلم ثم يمكن النقيض الجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور
بسبب الغفلة على اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعادة والطلاق العلم عليه شائع وهذا قابل للاحتمال
النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حالة التفطن وعدم التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على الوجه
من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان قد جازما فيه ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد من العلم ما لا
يحتمل النقيض عند العالم حين علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنا يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة
ومن اطلاق انه الحقيقة او المجازية الاول الاظهر انه حقيقة لا والاظهر في الموضعين ثم اما الاول فلما يستفاد من تتبع كلام العرب
واما الثاني فلان ولم التكليف بالاعتقاد لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشارع وسلوكه مع الرعية ولزوم العسر والحرج لولاه
فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحتها
ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي يمكن ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك اولا بل هو من ولما دعوى كونه يقينا مصطلحا

فهو مما لا يحسن

فهو مما لا يحسن دعويه من عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من خبر الثقة الشائع الحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبه
عن الغفلة عن احتمال السهو والنسيان وامثال ذلك في نحو اخبار كتبنا بعد تمام الايام المتطاولة وشيوع السوانح ووقوع ما وقع
من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال الاختلاف تلك الاخبار في الكتب وتداخل الاصول في جامع ما يقطع من احتمال
في شان صاحب التصانيف المتاخرة البتة في غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي انما هو عن المعصوم
لا غير في غاية البعد فضلا عن التهذيب والاستبصار والحاصل انما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر ويتزلزل
بالتنبيه والتفطن والاحتمال العقلي لغفلة السهو والنسيان واما جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاحتمالات فضلا عن طابق
الواقع ام لا ومنها تعاضد بعضها بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن
من اين ذلك وانى الا في غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها نقل الثقة الورع العالم في كتابه الذي الفه
لهداية الناس ولا يكون مرجع الشيعة اصل مجهول او رواية مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل وتلك الرواية واخذ الاحكام بطريق
القطع منهم عليهم السلام وفيه ان الظاهر افراد ما ذكره من حيلة كتبنا هو كتب من لا يحضره الفقيه وغيره او لا كون الصدوق ثقة ورعا لا يوجب
عصمته عن السهو والخطا والغفلة وثانيا ان التاليف من جهة الهداية والارشاد لا يوجب كون الرواية قطعية الصدور ولغاية
ذلك لو لم تقل بحجية اخبار الآحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من سيرة الائمة وطريقتهم بجواز كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب
ولا شك في تقرير اكثر علمائنا الاخبارية مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان مثل الشهيد الاول الذي لا يوسف بكيت وكيت كان
يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا ومع ذلك ان الكتب لهداية الناس ورابعا انا لا نم تمكن الصدوق ومن استعلام حال الاصل
على سبيل القطع وكذا من اخذ الحكم عنهم عليهم السلام لو سلم امكان حصول القطع له ببعضها وبعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك
الا مع اثبات حرمة الاصل تطلبا نماء عنه وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال
فان ما ذكره لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بعلم الرجال قد يثبت بالقرينة وقد يثبت بالنظر ودعوى كون عدالة صاحب ابواب
كتب المؤلفة للارشاد بديهية ممنوعة وسادسا ان كون الاصل معتمدا لا يوجب قطعية جميع اخباره بجميع كونهم قوله في اول الفقيه لم
اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه لا يحصل الا بانتفاء الصدق وثانيا انما ذكر قطعيات سلمنا الكنه ذكر القطع عنده ولا
لنا بانه قطعي في نفس الامر ولا نم كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فيها وكونه معتمدا عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس
الامر بتحقيق كونه معتمدا ايضا يعلم من الرجال ومنها ان يكون رواية واحد ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا انه موقوف
هؤلاء لم يحصل الا بعلم الرجال وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار لان الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يشعر بان غير هؤلاء
بان غيرهم لا يحكم بصحة رواياتهم وثالثا بيان الاصول التي جعلها الشك من الاصول المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون هؤلاء
اقلون ورابعا الا ان تصحيح ما يصح عنهم على القطعية ممنوع كما ان الصحة عند المتاخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء
من صحة الحديث هو ما يصح انتسابه الى المعصوم ثم فسره بما القرائن مما يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك فلا يخفى اولا
الاستبصار وغيره وخامسا ان ذلك ليس الاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند الشك سلمنا الكنه وقع الاختلاف في هؤلاء ايضا
فان بعضهم ذكر مكان الاسدي ليث المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال

المعتمد بنفسها وادخال صاحب التصانيف المتاخرة الاخبار المعتبرة عن المشايخ مضافا الى تلك الاصول

ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التواتر او من جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك ثم بغيره دون

منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن

سلمنا الكنه

وبعضهم مكان الاسدي ليث المرادي فضالة عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فانى لنا القطع بالتعيين

وخامسا انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل وح يرد عليه انه لا يكفي ذلك لنا

مع ورود ساير الابحاث التي قدمناها وغيرها اول ويظهر من ذلك الجواب عن دعوى جماعة نقل الشيخ اتفاق الطايفة على العمل برواياتهم

كما ان السابق اطهر واشد ابه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد وذلك لا يوجب القطعية بل غاية جواز العمل بها ولا قطعية الصدور فلا

وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم هو رواية عمار ولا يخفى على المتطلع برواياته من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء

فهمه وقلة حفظه وعما يشهد به ما رواه عن الصادق في وجوب النوافل اليومية وما عرض عليه عم اتق الله عليا ابن يقطين فانه قال

الفرايض بالنوافل واشتالا لذلك الاخبار ان يكون رواية من الذين قال الامام عم فيهم انهم ثقات مامونون او خذ وا عنهم معالم دينكم او

هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجل انه هل هو منهم ام لا

وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار احاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك العلم بقطعية اخبارهم وثالثا

ان ما ورد على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكر وهم لم يكن ثقة الرجل كما انه انما يمنع عن تعمد الكذب ولا يمنع من الخطاء و

السهو وكذا الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يروى غايته الامر انه يفيد وجوب العمل بقيامهم وابن هذا من قطعية ما يرونه **ومنها**

وجوده في الكافي والفقيه واحد كتابي الشيخ لاجماع الشهادة ثم على صحة كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق

قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي خطابا لمن سئله

تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيما لم

مدخلية في حصول الظن وعدمه والعوان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم عم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل

باخبار جماعة عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفي في الترجيح لو وقع الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل معارضه المساوي له في السند

لكونه في غيرهما اذا لم يقترن بما يجبره من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي والعمل على التصحيح انما هو من اجل الظن لا للاثر

لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما بالغ بعضهم في العمل بعض متاخري الاصحاب الى ورد غير الاخبار الصحيحة

ولو بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابراهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران او الحسن بن فضال

ضال لانه ليس بصحيح وربما بالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن

والرجحان بالنسبة الى المعارض فالصحة من جملة تلك الاسباب لا انها يعتبر لاجل النص والتعبد وفي تتمة كلام المجيب خزازات يظهر من تحقيق

الحال فيها فيما ذكرناه في بحث خبر الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم الحجية بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن

بمراد المعصوم عم الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الحرج والمرج ولو ذكر مقام السهو والعصبية واحوال القياس والاستحسان ونحوها

لكان هو الوجه كما لا يخفى **المقام الثالث** وهو يشتمل على امور **احدها** ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكثرة وعدمها فلا يمكن الاعتماد

على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد الكاملي العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم

وربما كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمنا

في مبحث شرايط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف ما كان

واذا كان

واذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة اماراته فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال **وثانيها** ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية

شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد والبعيد مذهب العدلين فح فلك ببيان تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم حال تعديل

لهم ايضا فيه انه ذلك لا يتم الا على قول من قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن

الجواب عنه بمثل ما تمهدناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه هنا في الامر الاول **وثالثها** ان كثيرا من الرواة ممن كان على

خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعملون برواياته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذلك

الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا من انه يحكم بالصحة لعلم علم

بالتاريخ الصدور او علم به من جهة القراين وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يثبت الاحتياج الى حال امثال

هذه الاشخاص من غيرهم والعمل على مقتضاه **ورابعها** ان العدالة التي هي الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان حجيتهما منوطة

بالحس وهما في غير ما يتناول العدالة حقيقة الشهادة والخبر في المحسوس اولا وكفاية محسوسية اثارها وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها

ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل المعدلين سيما اذا كانوا كثيرين مثل الاركان واضرابهم في الاولين و

الفضلاء الخمسة واضرابهم في الاخرين وهكذا انا لنا وحصول الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعددوا والاكتفاء به

كما اشرنا ايضا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة خاصة **وخامسها** ان شهادة الفرع غير مسموعة سيما اذا كان منازلة بمراتب كما

فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة وحصول اليقين منهم بل يكثر في كثير منهم وكفاية الظن في ابوابهم **وسادسها** انه لا يمكن

العلم بالعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة

كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل

لنا الظن بسبب القراين من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك كون الرجل واحدا معينا من المشتركين في الاسم

فيتبعه فاذا لم يحصل فنتوقف **وسابعها** انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه روى

عن صاحب الاصل عن رجل عن الامام فظاهره مرسل مقطوع فالغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن

موسى بن القسم البجلي وكذا ربما يذكر الشيخ عن الكافي بحيث يظهر انه معلق لان الكليني لم يلق الراوي مع ان الكليني رواه في الكافي مسندا

وانما حذف اول السند غير اعتمادا على ما تقدم من الرواية وكذا كثيرا ما يشتبه في الاسناد كلمة الجاوة بواو العطف فيذكر مكان الواو

الثاني وبالعكس وامثال ذلك فما لم يظهر لنا حصول اليقين والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء

الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذا شك ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من خطائهم

وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها **وثامنها** ان يكون

عالما بمواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا بمراجعة الكتب الفقهية الاستدلالية بل يتوقف الفقه ايضا

وبعض ذلك يظهر ان معرفة فقه الفقهاء ايضا من الشرايط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن

الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف ومواقع العامة والمخالفة وغير ذلك **وتاسعها** ان يكون له ملكة

قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض معرفة العلوم

وكذلك كلما يحتمل سقط فنفيه باصل العدم الا انا حصل منه بحيث يحصل بها الظن بالسقط فنوقف فيه

فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل في تصحيح مع امكان حصول امثال ذلك

السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي موهبي يختص ببعض النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليها
معرفة العلوم السابقة تحصل له ملكة الفقه يعني قوة رد جزئياته الى الكليات واصل تلك الحالة لا تحصل بالكسب بل له مدخلية في
زيادتها وتقويتها ولغاية ذلك معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذلك سائر العلوم
فربما يتيسر تحصيل ما هو في علم الطب ولا يقدر على معالجة المرضى وكذا حال استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب
فيها والمراد بالملكة المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا فيلزم كون
احد المجتهدين المختلفين في المسائل فاقدا للملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعروفين مختلفين في المسائل
مع ملكتهم غاية المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطوءه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل
السرعة فضيلة اخرى يؤتيها من يشاء واما استقامة الطبع فهو في مقابلة اعوجاج السليقة والاعوجاج من اعظم الحائل الحاصل
للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام والا فالذي يكون معوج
السليقة لا يعرف بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر والا فيلزم الحكم با[illegible] على
سليقة اغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يأبى عنه صحة الافهام الغالبة وان كان
مرجوحا عند من يخالفه في الرد فرجحية احد الاقوال المختلفة او كثرتها بالنسبة الى الاخر ليس معناه عدم الاستقامة والا يلزم
منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين المختلفين حين تشعبوا وسعيهم يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل
ما لا يحكم من اقتضه نظر غيره من اصحاب الافهام الغالبة وان كان مرجوحا للسليقة الاخرى فمخالفة الاخر له استقامة طبعه [illegible]
لم من الوجوه عليه او لظهور ما يبطل [illegible] الاخر عليهم فتفاوت افهامهم انما هو بسبب تفاوت ظهور المأخذ وخفائه لا بسبب الاستقامة
والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة تقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على
ما فهمه في البادي ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص فليس بمعذور فعليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن حالها
ويعرض فهمه على افهام مشاهير العلماء المسلمين للكل المعينين عند اولي الافهام ويتعلم حاله بهذا الميزان المستقيم والقسطاس
القسطاس القويم فاذا ظهر الاعوجاج فليحترز عن العمل بالرأي وما ذكرنا يظهر حال مقلده ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة
مما لا ريب فيه او كثيرا ما يكون في ذهنه بعض الافراد الكلي فلا يفهم بعض اللوازم للملزوم مع خفاءه لا يهتدي اليها الا من له استعداد
الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وفقد نفقة عوده ولا ينفتح الاياب وهو يتقدر على نفقة [illegible] مستطيع
اوليس بمستطيع فمنهم من ادرج في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وانه هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا كما ان
الوليد الذي في بيته اذا طالب غريمه خارج البيت لا يكون له الاعتذار باني غير واجد فلا يجب على اذا تمكن من دخول البيت لا يمكن
واخراج المال فهذا بما نحن فيه شرط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم يدرجه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة
والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط مع وجود هذا العدو لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما ايد بانه اعانة على الاثم
والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم مثال اخر يعتبر قصد تعيين السورة في قراءة السورة
والغافل بحيث انه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة فحصول الاشكال في الاندراج

قراءة السورة

قراءة السورة القدام بقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة الكاملة وعدمه والحق عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه
الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم محتاج اليها لانه تفريع الفروع الى الجزئيات الى الكليات فلا بد منه في علم اصول الفقه مثلا انضم
تلك الملكة في الذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات انه وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي المقدمة
ام لا وفي الفقه الى ان ذلك الامر الفلاني هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده الخاص وغير
ذلك من الامثلة والتنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب لكون كلامهما الى الجلي البرهان بل المبديهة لكنا نشير اليه لتنبيه
الغافلين فمن شبههم انه ينافي القول بوجوب الاجتهاد عينا او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة
وانحصاره بتحصيل الملكات فمواضعه بديهية لانه قبل الاجتهاد ومن اوله الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف [يحب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف] (بلغ)
حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط وقد ثبت انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري
في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم العربية وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار او لا وكثيرا منهم يظهر عدم الاقتدار
ولا وكثير منهم بعد صرف مدة من عمره والحل ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو يخرج من العمومات
بالبرهان القاطع ومن لم يعلم من حاله الى الاقتدار والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض
في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها **ومنها** ان اشتراط الملكة
يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يكون الامتثال غالبا في امثال هذا الزمان فيلغو التكليف واما الاستلزام فلانها امر خفي
انه غير منضبط لاختلاف الطبائع فيها غاية الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام يتوجه في اصل معرفة المجتهد
وسيجيء جوابه وبيان امكانه ولذلك ذلك شبهة في مقابلة البديهة ومنها انهم قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها
الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد يتيسر على ادلة مدخولة ومباني ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب والامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملكة وهذه قواعد ضعيفة لا
يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اولا ومن القواعد التي قرروها للناس قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه
وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم او ما يشملها ثم المراد من الموضوع والمحل اي شيء ولاجراء
حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات اصعب شيء وهكذا الكلام في قولهم ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان الكلي الماء
القليل الذي هو محل النزاع الباحثين فيه يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة من جهة عدم ظهور
حكم من الشارع من جهة اختلاف الادلة ام هو مختص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لا يعلم طريان النجاسة عليها وهل المراد منه
استصحاب الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر ام لا الى غير ذلك من المحتملات في الحديث والى بيان معاني تلك القواعد المستنبطة
من تلك الاخبار ليست مما اتفقت عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ماذا فنعلم ان النظريات المحتاجة الى الملكة وكلا في
ملكة يحكم بالخفي منها الترجيح والتوجيه واما قولهم قواعد واهية آه فقد عرفت الجواب عنه شرحها **ومنها** ان هذه الاحاديث والاخبار كان
يعمل بها في عصر الائمة ع كل من سمعها عالما كان او عاميا وتقريرهم ع اياهم على ذلك تدل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون
توقف على شرط من الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يحصل فهم منها للعامي وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهم كل احد

على تلك الملكة وصولا الى ان من يريد اقتباس كل ما يمكن ان يتخرج من تلك الادلة منها او يحتاج الى ذلك لا يمكن ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد

وكذلك الجواب على طريق انهم كانوا عاملين بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم الا

حمل الوجوه او لتمكنهم من السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يقال ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على

ان العمل بالافراد الخفية والافراد البعيدة التي لا يهتدي اليها الاكثرون ولا يعرفونه فرجحها ولا يعرفها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم

والا لزم التكليف بالا يطاق بالنسبة الى غير المتمكنين من غاية الصحابة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجمي بمضمون ايات القرآن

والاخبار وهكذا قلنا انهم مكلفون بالعمل بها بسببها انهم قادرون على التعلم والاخذ عمن تعلم فيقصر من تلك انحو فيرد ليس فلا

ريب في اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم افراد الظاهر انضم فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات انضم غير منضبط وهو

مناف للحكمة بل النصوص انضم قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند بعض ظاهرا عند اخر وهكذا فالتحقيق ان الكلف بمعناها ما يمكن

ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من العامة لا يوجب عدم تكليفهم فان لم يتفطنوا لها والاحتمال

الدلالة عليها ولزوم التفحص عنها فالجاهل والغافل معذور ان تفطنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمنا

في مباحث العلم العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشايعة وانه ليس بحجة في الافراد النادرة

فان المراد من الافراد النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بالدلالة وان حصل القطع بخروجها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن خروجه

شيء للكلي وظن ارادة فرد كل من الكلي واضح والاول يرجع الى نوع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كونه

السبيل ما يوجب الشك في ان ماهية الماء هل هي مستغرقة بشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المحبوس في بلد في جواز العدل

بالافراد الخفية واللوازم البعيدة انضم توجه علينا ان نلحق البكم الاصول وعليكم ان تعرفوا وعضو رويتان صحيحان ويلهما الرفيه

عن الوضاء وهما مذكوران في اخر السراير ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها كما ذكر بعض المحققين يستدعي

امورا منها عدم اعوجاج السليقة وعدم الاشارة ومنها ان لا يكون جريا لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا لا يتفطن بالدقايق ويميل

الى الحق بل لاحق كلا لايمان يكون له ثبات فيما يحصره ويقصره وذلك لا ينافي جواز تبدل الراي مع تجديد النظر وان يكون نقطا

حاذقا ينتقل بما ورد عليه من المسائل الى نظايرها واخذها ويعرف من تلك الاخذ الى تلك المسائل لا يتعدى الى سواء الطريق ولا يتعصب

حاجة المسلمين بل يبتغي نشو الدين وشيوع الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك فانه يبطل

الاحتمال البعيد من الظواهر لانس بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا في ازلال الذهن واضلال الفكر عن الصراط السوي ومن

جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضة والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة لفهم الفقه فربما يرينا بعضهم يقول في القدح

في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون الواحد مشتركا ولهذا فان الاحتمال يبطل الاستدلال والتحقيق بان الفقه اغلبه ظني وادلتها ظنية و

معه الظن قيام الاحتمال فبذلك ينتظم اساس فقه هؤلاء لكثرتهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون بحاثا يحب البحث

وذلك المرض قد يكون طبيعيا كالعقاب والمجبولة على حب المسح وقد يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة فان هذا الشخص لا يرى

استقامته على الحق ويابال والكامل مع مثله واستعد بالحجة من خلقه الا انه ظن امكان ان شاء الله الحق ويدعو عن ذلك التكبر ويقرب

من ذلك كونه لجوجا عنودا ونحن رأينا كثيرا من طلبة العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او لعجلة سبقت اليه

نبلج ويكابر ويصر على المطلوب وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية للملكة الى

مقتضى حالة الاخرى المنكرة او المضادة للجواب عن محو الملكة ومنها ان لا يكون مستبدا بالراي في حالة قصوره الى بلوغ حالة كمال

انفسهم فان الجهل جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له واعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك

الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم

الشرعي وما يتوهم انه لا يصح على الاول لان الملكة هو نفس الاجتهاد وهي الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرايط الفقه التي من جملتها

الملكة العامة اعني تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته فلا تغفل واما ما يتوقف

كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني ره والشيخ احمد بن متوج البحراني انه جعل الثلاثة

من شرايط اصل الاجتهاد وعن السيد انه اشترط الاولين من الشرايط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من الكمالات والحق ان بعض ما يتوقف

عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء والخبر من علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر

المحتاج اليه منها مذكور في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونها مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من

مرجحات الاخبار والادلة فلا ريب في الاحتياج الى العلوم الثلاثة الا ان يحصل في امثال هذه الزمان الا بملاحظة العلوم الثلاثة والتحقيق

ان الغضاضة اذا وجب العلم بكون الكلام عن المعصوم او الظن المتاخم للعلم من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات

امير المؤمنين في خطبه والمخترعة فكلما اذا اوجب ذلك كون الحديث من الامام البليغ الاكمل بحيث صار معارضه موهوما عند المجتهد ولكن

ذلك نادر في الاخبار الفروع الثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها

ويتفرع عليها جواز كون اول الشهر في ارض غيرها هو اوله في بلد اخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا

يبعد كون ذلك من الشرايط ويمكن ان يقال يكفي في ذلك للفقيه العمل على مقتضى فتوى معظم الرؤية وكذلك الحال في معرفة القبلة فانه

يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكنه والعمل بما وقع المتيقن لمن لم يحصل له الظن ايضا الثالث بعض مسائل

الطب للاحتياج الى معرفة القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرايط لان شان الفقيه بيان الحكم بانضمام

الشرطها لا بيان افرادها فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ في النكاح والمرض المضر يبيح الفطر واما حقيقة القرن والمرض

فليس معرفتهما شان الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع او اغلبها للاحتياج الى افراد موضوعاتها

اليها فلا يجب على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار وان ظهر غبن فالخيار او ثبت في الارش

الارش واما معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى الرابع هو بعض مسائل الهندسة مثل الوضاع لبحث الحروض وغيرها

الوجه ما تقدم الخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما يتخرج بواسطتها المجهولات والظاهر

عدم الاشتراط بما تقدم فان شان الفقيه بيان الوصية لزيد مثلا اذا كان للموصى له على نصف الثلث لا النصف مثلا وعلى عشرة الا النصف

بقول اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولا يجب عليه تفصيل المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرايط المتقدمة هو ما يندفع به

الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه الذي هو ثمرة الشجرة مع ان الفقه انضم مقدمة للعمل والعبادة

فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما لا يعنيه قانون يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظ

ومنها ان لا يكون منبسطا... في الصوري غايته

بجامع علم صرف علامة العرضية... مقدمات ترجع علم الاصول الى الفقه

انا شرط الايمان اجماعي او مبني على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفا ثقة صدوق فافتى
على وفق اصولنا كما كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله الشيخ ره في اخبار المتحرزين عن الكذب مع كونهم
فاسقين بسائر الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامع الشرائط الافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او باخبار
جماعة يفيد العلم او بشهادة العدلين وفيه اشكال وذهب العلامة في يه الى كفاية الظن فقال الاشرط في المستفتي علمه بصحة الاجتهاد
المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل
له هذا الظن بروية له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه قال المحقق ره ولا يكفي العامي
مشاهدة المفتي متصديا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا اقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه
او مغالطا بل لابد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى
وبلوغه اياه قال في المعالم بعد نقل كلام العلامة والمحقق كما نقلنا وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه انه لا يحتاج الى البيان واحتجاج
العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من
تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى عموم الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه
وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او بما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق
ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي
يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتوى ويقول كيف يعلم عالما وهو
لا يعلم شيئا عن علومه لانا نعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو والعروض
واللغة وفنون الادب انتهى كلامه ره وتحقيق المقام على ما اسسنا عليه الاساس في المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافلين من العلم
الذين لا تميز لهم ولا تكليف عليهم الا بمقدار طاقتهم وعقولهم انما الكلام في اهل الفطنة والذكاء والتميز منهم وطلبة العلوم البصيرين
باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد وفي بيان حال العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل في نفس الامر ايضا يترتب عليه العلم
والنهي عن المنكر — الى ما يرى الناظر
بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف فالقول الاقوى وان كان بالنظر الى ... هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع
عدمه ولكن دقيق النظر كفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم العسر غالبا فان قلت ان الاصل يقتضي باشتغال الذمة بالاخذ بالمجتهد
وهو لا يرتفع الا بالعلم قلنا اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عمن يحصل الظن باجتهاده غير معلوم وكذلك الجواب عن الاجماع لو تمسك به
ان يقال الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا من علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو في المشترك وهذا لك
الاوضح النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر
ليس بمجتهد لكن كل من رضي من العلماء وغيرهم لذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء الظانين اذا تفطنوا
لهذه المسئلة على جواز العمل بالظن وذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من
لم يتفطن للمسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فانه ليس عليه شيء ولعل الاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم
ثم هل الملحوظ مما حققنا يعلم ان المراد بالظن الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كالظن في الفحص عن المخصص

وعلم يقينا بحيث يحصل له الاطمينان بانه ... الاستنباط عن
مع المفتي من اصحابنا ...
اصولنا ... كما كان جماعة من اصحابنا مفتي
الفرق العامة كانوا يعتمدون عليهم
فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعلم
الاعتقاد بانه لا يتفاوت في التقصير في
الاستنباط علم الكل ... الاخبار عنهم
واما العدالة فظاهرهم الوفاق ... فاعتبار
وانه م

فيجب جواز

في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر من العلامة من الاعتماد على
اقبال الناس واجماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجماع مطلق العوام
لا يفيد الظن شيئا الا ان يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق المرجع اليه لحكم العادة بان امثالهم اذا وصل اليهم خلاف
ما فهموه منه في الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى
فلا اشكال ايضا في التخيير وربما يقال ح اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه مما ياتي بطريق
الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم واورع
من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق وانه
بمنزلة الامارتين للمجتهد واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد
والعدالة المصححين للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب
فهو والا فلم ... باثباته في امثال هذه المسائل والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه بامارتي المجتهد قياس مع
الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد منع تقديم الافضل في الحاكم والتحقيق انهم ان ادعوا ان عمل المقلد بظن
مجتهده انما هو لاجل انه يحصل الظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتي المجتهد عليه فيرد انه لا يتم
على الاطلاق فان مقلدا كان في بلده مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين اخرين
في بلد اخر فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين اللذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون
المجتهدين م
بعض الذين في البلد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلمنا دفع اعلميته الغير
باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم واحتمل موافقته لذلك الادون فلا مناص عن ما ذكرنا فرجع مال
دعوى الرجحان ولو على حصول الظن بقول الاعلم ح افادة الظن تختص بهذا الحال وهو ان الشرط يعني انحصار المجتهد في
هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم واحتمال موافقة اقربهما ارجح وليس هذا منع حصول الظن بحكم الله الواقعي لا
بشرط وعلى الاطلاق الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان
دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون مرتبة من المجتهد الميت دون قول ذلك الميت مجازفة
من القول فان قلتم ان فتوى الميت يجرح بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلنا الدليل العمدة الذي هو سد باب العلم الموجب للعمل بالظن
مع بقاء التكليف مشروط وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يذهب عن ذلك بما يذهب عن اخراج القياس والاستحسان
ويجيء تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره ح يكون حكم الله الواقعي بحسب نفسنا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين
في العالم بل المتبين ايضا لو يجوز العمل بقولهما اذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان ادعوا ان ذلك حكم الله منصوب
مناب الحكم الواقعي يجوز العمل بالظن وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتقية التي يعبر عنه بالحق فلا دليل على وجوب ترجيح الاعلم فان
الذي ثبت من الدليل انه اذا لم يكن العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بالظن من يتمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة واما ان الظن
هل التخصيص هو كاشف عن الواقع ام لا فلا يحتاج اليه هنا هذا الفرض وح فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى للاعتبار الاقوى والاقرب

واظهر انه حكم اثر الظاهري وهو دور كما ان قلت المراد ما كان ارجح

والارجح فاذا قررنا حكم اثر الظاهري هو ما كان ارجح لا بد له من متعلق ومن بيان ان الرجحية في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده اثر
ثم في الواقع سنا ... الظن بحكم اثر الواقعي والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم اثر الواقع والترجيح الحاصل فيها والاظهرية
المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو الموافق في الواقع فلا يصح فرضها احتمال ارادة الحكم الظاهري بعنوان كونه مما اراد انه حكم اثر الواقع لا يقال ان الاصل
حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا يفيد في اشتغال
الذمة اليقيني لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن ... والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يتفصلون بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم
وغير الاعلم ولم يكن هناك ... فانه يرجح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الاخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر لا يتحقق
في امثال زماننا اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى امارات فنقول لم يلزم عليه اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل
ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم اثر نفس الامري وهو انما يتم اذا كان متصلا بشرط وجال فلو فرضنا انحصر المقلد في تحصيل الانبا
وكتب الاخبار واقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب ولكن هو لا يتمكن منه ولا حال مداخلته الغير في مطلبه
احتمالا ظاهرا فتحصيل الظن له انما هو بشرط هذه الاسباب وفي هذه الحال الاعظم وهو ليس مضي تحصيل الظن بالحكم الواقعي
ثم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل وفقه وجوده ما يحتمل ان يعارض الدليل مختاره ويترجح عليه باصل
العدم فكثير تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم مخالفة ما وجد من الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من
الاسباب غلط فاحش لان الاصل لا يتفاوت بالنسبة الى الموافق والمخالف كما لا يخفى فما القول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد
على الاطلاق ليتم ودعوى الاجماع في امثال هذه المسائل مع انها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها يظهر بطلانها من استنادهم
في عمومهم هذه الى انه اقرب ... وارجح وانفهم لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب وبين الاستناد الى انه
اقرب ... وارجح فان الاستناد الى الثاني هو استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل
التخصيص والتقييد وقد مر نظيره في الشرع في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد وان كان هو العمل
بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن لا شرط من اي حجة كان وان كان بتقليد الميت ولا يصح لحصول
الظن بشرط حال الحقيقة وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع
على متابعة الاعلم انفهم لم يثبت الا في الاعلم الذي لا يعلم مخالفة الاعلم الاخر او علم عدم مخالفته لمطلق الظن ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم
هو الاعلم على الاطلاق للاعلم المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر وان اختلفا فكان احدهما اورع والاخر اعلم فقيل بتقديم
الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع وذلك تحجيم عن التقصير ولكن زيادة العلم
في الاخر لوجوب زيادة الاتفاق في الفتوى وقيل بتقديم الاورع ويمكن الاستدلال بان زيادة الورع يوجب تحميل المشقة في استفراغ الوسع
اذ بعد ما دون الوسع وان كان الامتثال يحصل بما لا يوجب العسر والحرج وذلك مما يوجب ادراك الحقيقة بما لا يدركه الاعلم لكونه استفراغ و...
امله ونظير التحقيق هنا ما قدمناه انفا **فائدة** اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على اقوال ثالثها
العدم الا اذا ذكر دليل المسألة وماخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار فان كان في الاول هو ولا يجب عليه العمل على الاخر وقيل ان مضى
زمان ... بها اليحوي بمعرفة زيادة قوته والاطلاع على الادلة فيجب التكرار والا فلا ... للاول الاستصحاب واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الراي
بالنظر الى ...

بالنظر فلا يبقى الظن والثالث كون المقابلة المسألة موجبة بالمهلة بخلاف ما لم يذكر ويظهر دليل اخر التفصيل الاول مما ذكرنا
والحق هو الاول لما ذكر وللزوم العسر والحرج وبعد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو حصل له بسبب الموانع وتغير الاحوال
وتفاوت الاوقات وتبدل الراي في بعض المسائل الاصولية شك في المسألة بحيث زال الظن ولو من جهة الاستصحاب فيه وتساوي الطرفين
فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد رايه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول الاظهر عدم الوجوب وما توهم
من ان المستفتي يبقى عمله بلا دليل ولا موجب فيجب ... مدفوع بان ظن بقاء الوجوب بالاستصحاب كاف له والاصل عدم وجوب
الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونبين ذلك هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عما به
بحكم مسألة سواء كان بعنوان العموم كما لو قال الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء نجس حين ملاقاته
لقطرة من البول وفي معناه قوله ... القليل وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص واطلاق خاص في قضية خاصة متعلقة
بامر المعاش فانه يقع في الخصوص بين العباد مطابقة لحكم اثر في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي الفتوى
هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا او هذه الواقعة وغيرها مما يندرج الخاص فحكم كذا او هذه الواقعة حكمها في الواقع كذا
والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك الحكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا وانفذت فيحصل بقوله لمن يحكم له بالمال
تصرف في كذا وهذا لك او بقوله للمراة تزوجي بفلان وكان تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن
الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة
الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد اشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث تصرف المعصوم من حكاية هند زوجة
ابي سفيان ثم ان وقوع الخصومة اما ان يكون بعد التداعي والترافع من الخصمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او صغره ونحو ذلك واما ان
يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احد مالا في
يد حاضر او غائب او صغير ويرفع امره الى الحاكم ويحكم به له ومثال الثاني ان يعقد الحاكم بالكره البالغ الرشيدة بعقد هو صحيح ولا دها
تعتقد هي صحة العقد في اجزاء الصيغة فانه ليس هيهنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومنا ... نكاح احد المرتضعين عشر رضعات
للاخر بنفسه او بنحو نحسن لهما مع عدم تفطن احدهما المسألة والاشكال فيها بل وعدم علمهما بحصول الرضاع اصلا مثل ان يسيل والد المرأة
الجاهلين بالحال عن جواز تزويجها بعد علم الوالد وثبت عند الحاكم انه ... لهما بالتزويج ولم يعلما الحال اصلا فانه لا بد ان
هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان لطف من تقييد الحكم برفع
الخصومة وجعل ذلك غاية للحكم وقصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة وكذلك اشتبه حكاية هند ولا يتبين هو القصد
ما ذكرنا ما الفرق بين اعطاء زكوة التجارة للفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاءها بالفقير ... المال المختلف فيه
المال المختلف للمسألة اصلا والمجتهد لان ذلك ... للنزاع بين الفقير وصاحب المال ... الا ان ... بالاخذ هو
الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المتصورة ... ذلك ... الشهيد بان الحكم في القواعد ... القول بان المجتهد اذا
اوقع عقد البكر بعد اذنها ... للغير تزويجها ... لا يجوز نقضها ... على الاطلاق ... انما هو حكم لا
لصدوره عن مجتهد ... لان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتضمن حضورة بالقوة ... والحاصل ان الصادر عن المجتهد

العام في هذه الى قضية الحاصة بعنوان انه انشاء من الحاكم لا اخبار عن ... والظاهر ان انشاء الحكم من الحاكم

تقصد بخلاف ما اذا ... فان الاول حكم لا يجوز نقضه

من شرايط صحة الحكم لان تحيزات بهيئة نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة المتصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله حكمت انا بالتزويج
بلعنه اذن ابيك وحكمت لك بعدا يجوز ان يقطعها باجرائه الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصرح كما لا اطلق اجراء الصيغة والاشكال
في صورة الاذن للغرالهر فانه يصير من حكاية هند بعد تحير ابي سفيان وطا توهم لجواز التزويج فما نحن فيه الاذن المجتهد او باذنه فهو حالم
يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود مما يختص بحقوق الله كالشرب والزنا سيما القائم بلا
على الزاني والشارب اجد بقبح بقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكونه لله كالشاري بن قرطم في مسألة جواز على الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل
بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكاشتهم للجواز بعموم قوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني والتميم
بعدم القول بالفصل وغير ذلك ويرد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالمعاد لا بالمعاش
فالتقييد بالتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد وكذا تقييد الحد بقطع الخصومة لانتفاءه فيه غالبا وما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم
بالخلاف في كفاية حكم الحاكم بانه يوم فطر واختاره في س وجعبه في الدارك استنادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت
عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى الحكم كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي اعتمدوها على عدم جواز
نقض الحكم كما ياتي بيانه تتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية ولا بد ان نعلم حال موردها في الشرع
وان اجري هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر بان يراد بامور المعاش امور الانتظام لها
بالشارع بل هي من موضوعات حكم فيرجع الى انه هل يتحقق الرؤية ام لا وهل تم عدد الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي
وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتضمن ان الشارع حكم بان الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر وصفر ونحو كونه من الحكم
ثبوت الهلال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد ماله بيعا مشروطا فيه الخيار الى اول الشهر اطلاقا الذي لا يترتب عليه اللزوم وعدمه و
يحتاج الى الحكم باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكم باللزوم او عدم اللزوم حكم آخر ولا دخل للحد الشرعي بالله في ثبوت
الموجب وعدمه والخصومة في ذلك متصورة ايضا بين العباد في التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة فالناس في تعيين الحكم الذي لا
وبهذا تم لقصد الحاكم بحكمه رفع ما يحصل انه يتصور من المخالفة والخصومة ايضا وان لم يكن هناك بالفعل خصومة فيدخل اكثرها فيخرج
منه ويخرج منه ما يتوهم دخوله فيه وهو لا يحصل الحكم المجتهد اعتبار ان من احدها فتوى ومن الاخر حكم الى حكم بحسب حجية التائية ابدا
اضطرار على المشتري فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الحجية فتوى وعلى هذا فيدخل في الحكم حكم المجتهد
بكون المجتهد اخر لنا اشتبه الامر حكم بكون اللحم مذكى اما وقع الاشكال فيه وحكم بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة
ومن ذلك يظهر الفرق بين القول المجتهد هذا هو القدح بخمس لمن تقلده اذا رايا كلاهما انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا عدل المقلد عن تقليد
هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسة الخمر وقلد من يرى طهارتها فيجوز له استعماله بخلاف ما لو حكم بان الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين
المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك وما يشكل الامر اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر وهذا اللحم مذكى
لزوم متابعة مجتهدا اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم باعتبار ما مر وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض وان بقي عدم التقيد لزوم الحكم بترتب
الاثار عليه كما سيجيء بيان ذلك وما هو هذا القول بكون امثال ذلك احكاما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابطال الحكم انما يتحقق باختيار احد
القول في المسألة المختلفة فيها الجزائر في الفقيه التخيير التنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا بنوع كتمك العين الموقوفة للذي

عليه ب

كمسئلة التراضي والباقي دفعوها ولو كان بدون ما ايّ من حكم جماعتهم بالفعل على طريقة التخيير في القضية التحكيم م

البيعة م
عليه بسبب القبول او باجراء ما هو المختار عند الحاكم في طريق رفع الدعوى مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف
فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه فالجمع هذا حال الحكم والاحكام واذا فالانشاء والامضاء
واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسألة وكذا في الحل والحرمة ونحو في المطاعم
والمشارب والافعال والاعمال البدنية غير العقود والايقاعات واما العقود والايقاعات فالتحصيل بين الاثنين على البيا
فلما ثبت ان لاحدهما الجواز وعدم الجواز والثاني الصحة والبطلان فاما الاول فيتبع المقلد راي مجتهده واما الثاني فهو ايضا
ظاهر الراجح وبناءهما على ما يتبعه مجتهده في الاصل في الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب الاثار فيحتاج
الى الترافع ورفع النزاع ثم ان التنازع بين طرفي العقود والمعاملات انما يكون من بحث مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطرفين في
حكم الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين ويحتمل هناك مثال الشفعة للامر وهو مثال العقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب
ولها صورة عديدة الاولى ان يكونا مقلدين لمجتهد يجوز انها النافية الصورة بحال الجاهل كون اشتراط الخيار للولي على الاشكال في الجواز
والصحة في الصورتين الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بسبب الطبع والهوى والريب في صحة
ما وافق راي المجتهد آخر بخلاف الاثر او يكونا مجتهدين وبطلان ما خالف فكلا ريب في جواز الرفع ان يكونا احدهما مقلد المجتهد
الاخر مقلد المجتهد آخر يخالف الاول او يكونا مجتهدين متخالفي الراي ان قلنا بعدم اشتراط المذكورة في المجتهد كما هو التحقيق فاما ان يتنازعا
ما قبل العقد او بعد مقبل عقد كل منهما الرجل عليها او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى الرافعة الى مجتهد فانه ان كان
النزاع قبل العقد فان وافق راي الحاكم لاحدهما فيحكم له وان كان رايه التخيير في العمل لو فرض قوله في هذه المسألة او في مسألة اخرى
فالتعيين بيد الحاكم او القرعة وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق راي الحاكم ان كان رايه التعيين والحاكم لما يختاره
ان كان رايه التخيير وان تقارنا تنازعا ما فيظهر حكمه مما ذكرنا تقدم ويظهر احكام صور اخرى متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا
مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا ويجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه مقلدين
انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه وعلم بخالف فاما بخلاف الفتوى فاحتجوا عليه
بانه جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد آخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات
وادعوا الاجماع عليه ويكلف عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة و
المرافعة فلم وجه في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى اذا بنى مطلبه على فتوى او الاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فلم
نقض بمقتضى الفتوى بحكم اذا خالف رايه في المسألة وكذا اذا كانا مجتهدين وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا
جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي نقطع بانهم المعهود من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز على الفرق التي
اما من المستفتي فاما لم يعمل بعد بالفتوى لان اجماعهم انما ينعقد على جواز العدول وان اعتقد بالحكم بتقليد مجتهد كما كان بعد العمل
في واقعة اخرى لا لتغير راي مجتهده او تبدل راي مجتهده بمجتهد آخر يخالف الفتوى واما المفتي فظاهر الجواز على كل مجتهد على ما رواه وان
كان مخالفا للاخر وهذا هو ظاهر الشهيد فانه قال في القواعد بعد العبادة التي نقلناها عنه في مباحث الاجماع وعلى الجملة فالفتوى
ليس فيها منع للغير من مخالفة مقتضاها من المقيس او المستفتين ولا لمستفتي لو استفتى آخر الى آخر ما ذكره واما جواز نقض الفتوى

او مقلدين لمجتهدين متخالفين م

وكلا منهم في ذلك غير مجرد فان ارادوا جواز نقض الفتوى م

بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راس او عدم استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فيجوز ولو بالعدول م

اما من المفتي فظ واما من المستفتي م

بالفتوى بعد ابطاله من راس او بتجديد من الحين مع ففيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستمرار

ما لم يطرء عليه مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزم فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء

القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر ولعل ذلك من حليب الطاهر وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرضنا انه يفتي احد بجواز

عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقدناها بذلك الفتوى ثم تغير راي المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما

فالعمل على هذا الفتوى واجراء العقد عليه ما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار اما دائما او الى اجل كالمنقطع وقطع الاستمرار

فيه يتوقف على ما نصبه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق وثبوت الرضاع

السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت فايته وغير ان تجدد الراي من القواطع وكذا الحكم بجواز نكاح من تحرم

رضعات عند من لا يراه محرما وكذا بيع الغيب لمن لم يعلم انه يجعل حمل وبيع ارطال ما لا ينكل بالحمر في غير علاقة الانسان وغيرها مما

لا يحصى وكان مقتضى الحكم رفع النزاع او مقتضى نصب الحكام عدم جواز نقضه الفسخ في الحكم لئلا ينافي الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى

الرجوع الى الفقه ونصب الفقهاء لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم وشرائعهم ومعاشهم ومعادهم على قولهم فاذا الشارع الذي جوز

رجوع المستفتي الى الفقيه في جواز النكاح وعقد الرخصة للمستفتي في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة فقد حصل الرخصة للامام

وكان نقض الفقيه الحكم وسابقه حكم ينافي النظام ويوجب عدم الاستقرار فكذلك نقض الفقيه في هذا القسم من الفتوى ولا يتفرع بجان

المراهم في نظر الغير من جهة تغير راي مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كالا يتفرع ذلك في صورة الحكم مع تغير الراي

كل الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا يستبعد ذلك فيه كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم آخر كما ذكره

واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجس فليس حكما شيئا يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما

مما يستلزم هذا العقد وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام وانما استعمله فبعد تجدد الراي يحكم بغسلها لانا وجوب الاجتناب

عنه بل هو كذلك انما القدر بنجاسته ظهر قدح خاص وقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا انفا انما الحكم بنجاسته لا يستلزم الدوام

ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجبة في الثانية هو العلة المبقية الحكم بها بخلاف الاول بل نقول

ان نقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من الرافع فيجوز نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف باختلاف

الوارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا خلاف في الوارد فانه يتفاجوا هذا الكلام في العقود فانه في المثال

فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك ما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الراي في نجاسة الماء القليل بعد عدمها

قبل الاستعمال ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا فاعلم انه لا ثمرة في حرمة المنكوحة بلا ولي

على كان بجواز المجتهد اذا تغير راي مجتهده انه لم يحقق حكم حاكم او لم يباشر عقده الحاكم بنفسه او بترخيصه على انه تنافي الفتوى ويجوز

نقضه وينحصر انما يجب ورائه المجتهد او مات وجاء مجتهد آخر يخالف الاول بخلاف ما اذا وقع بتقليد مجتهد يرى خلاف ذلك بل قال بعضهم انه يحرم

عليه الحكم بحكم الحاكم ايضا وكذلك في المجتهد لو ان امراة جاز نكاحها عنده بنفسه ثم تغير رايه ورأه حراما قالوا يحرم عليه الحكم بحكم الحاكم

ايضا ووجه عدم التمامية جواز نقض الفتوى بالفتوى كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد المتقدم

فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا كما يجيء في القانون الاتي وكذا يتحقق بترك العمل على مقتضى الفتوى الاول فيما تجدد بعد ذلك

من الوارد فتعلم

ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم لحوق النقض بالحكم انما هو لعدم ترتب العمل على مقتضى الفتوى الاول فيما تجدد بعد

التحقيق في الحكم بسبب الاشاع بالقاعدة الحكم انما هو يختص بواقعة لا يتجاوز الى واقعة آخر بخلاف الفتوى فكل حكم يشتمل التحقيق

على الفتوى فمن يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يتعدى من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم جواز

الترجيح النقض في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج

والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الراي لم يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الراي انما هو جواز الترجيح على علم

جواز الاجازة فصح الترجيح الحاصل على نهج المشروع المكلف به وعدم على جواز العقد وعدم احتياج الى دليل والحاصل ان جواز

نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعيد وقريبه لخلط فتشكل ولم يظهر عليه وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام

بعضهم فيما لو تغير راي المجتهد في المعاملة التي حللها الذي عليها الفتيها وحرمها فمع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت

تداولها في زمان الائمة بعيدة لا يعبوء بها ولو فرض ان نقول بكاشفه وقلنا بان الاجماع منقول وفي اليقاوم ما ذكرنا من الادلة ولو سلمنا

فانما هو في مورده وهو فيما لو تغير راي المجتهد وكان الواقعة مختصة به ويجيء كلام المحقق الاردبيلي في عدم جواز نقض الفتوى بتغير

الاجتهاد وان قلنا بنقضه فلابد ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه

وغير ذلك المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتفاؤه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير وان المراد جواز

العمل من توابع العقد بالراي الثاني من حين التغير لا ابطال العمل بالراي الاول من راس فمع انه ليس بنقض حقيقي بل ليس تغير

راي حقيقة في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا لانه ليس حكما بتحريم العقد مثلا بعد الحكم بحليته بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم

بحليته وحكم بحلية المستلزم لحلية الاستدامة فلابد من القول بتحريم الطلاق والالتزام بتوابع العقد الصحيح لو قلنا الانفساخ ليس من باب الانفساخ

بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد والحاصل مدار العمل من زمان الغيبة الامام الى الان على تقليد المجتهدين بل الغالب في

الخلائق انهم المجتهدون والمطلعون فيسائرهم لا يخلو لكن امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد ولعج

معرفتهم هو ذلك انما هو العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري

في كلها فلابد من الحكم مقلدا ان يجري بعمرو بن عمرو وليلة ونكاح وطلاق كلها فحص المجتهد او بمباشرته وتبدل حال انه يحرم

تبدل الراي مجتهده او مقلده باخر ثم بعد الفسخ بسبب تغير الراي الى المجتهد لتصحيحه ثانيا برأي آخر ثم يتغير رايه آخر وهكذا فيلزم التسلسل

وعدم الاستقرار والاثر من موت مجتهده ووقع في المسائل التي كثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان

اما مجتهد واما مقلد فلابد ان يبني جميع معاملاته التي تحصل وكل ما في تحت يده ما حصله من معاملته على مجتهد آخر لميضا او يفحص

والحاصل ان كل ما دل على جواز العمل براي المجتهد وعدم لزوم العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود

والمعاملات ما يتفرع عليها في ما ذكرنا جواز نكاح امراة وقع طلاقها على خلاف رايه مثلا اختلف العلماء في بعض اقسام الطلاق

فعلى القول باختصاص عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المراة الى الرجل

اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك لم يحصل مخاصمة ومرافعة ولا باشر الطلاق بنفسه بقصد الطلاق والالزام او ياخذ

فيه بالمحضور كذلك اوعلية بعد الوقوع او سلمنا كما ينهما فيه بينهما حكما وانما على ما حققنا من عدم جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى

او بر افعته كي لنا ال بحضور ذلك بتحقق الحكم
وان لم يحصل الخصام بالفعل فليستنبح
منا لها ترى معا ملا ترضى

وجواز امضاء احكامها وان خالف رايه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه وموضع امضائه الحكم بترتيب اثاره عليه [تمام] ومن اثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بلا اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه لان ذلك من اثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه مقتضاه حكم بترتيب اثار الطلاق عليه وجواز عقدها ثانيا من اثاره وفصل الحكم بين المتخاصمين فكما ان معنى عدم جواز نقض المجتهد آخر هو لزوم ترتيب ثمرته عليه وان خالف رايه فيحل للمجتهد الاول من المال الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف [بعض] الراي بل والمدعى عليه ايضا في هذا المال بعد ذلك وان لم يعلم الشيء فيحكم بكونه للمال ماله وهكذا ساير الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثاني غير عظيم وان قيل ينفع [لعسر] بادعاء المراة خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوصية الطلاق كاف في الحمل على الصحيح قلنا ذلك يبطل اذا الصحيح انما كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد ومما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل من العقود والايقاعات المستعقبة للاثار التي عليها بناء معاش الخلق فترى المسلمين في كل عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشراء والقرض [والطلاق م] والنكاح وسلوك علمائهم منهم الا على الحمل على ترتيب الاثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير طبق ما يصح عند ذلك العالم والانفاذ [صح] لحمل فعل كل مسلم على الصحيح مع كون اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند الكل وبعضها ما اختلف فيه فيرتفع الغالب بحصول احتمال المخالفة ما وقع من المعاملة لما هو راي هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع انما احتمال كون الزوجية [طلة م] عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها او مع اخر مع بعض رضعات مع ان ذلك العالم ليس باحتمال نادر العلم لا يجوزهما او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسبب عند ذلك [العالم م] وكذا البيوع وساير المعاملات فان الخلاف في العقود والايقاعات والقابليات في غاية الكثرة ومع ذلك بناء العلماء والعوام على ترتيب اثار افعال الناس من دون تفحص عن ذلك ولا تخيير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك ما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتيب الاثار عند الحامل مع عدم الفحص عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليه مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يبقى ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها هو الصحة عند الكل فان ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيهما وكل واحد من ابواب الفقه مستغرق للخلافات الكثيرة في توابعها فغير الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام والشرايط في كل واحد من اقسام وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل يقع على اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند عدلين عادلين سمعا [صيغة] الزوجين صيغة الطلاق او كان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او الزوج او الوكيل فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا معروفا وهل يقع الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل يقع الطلاق في حال

الطاهرة

الحمل وغيره او في التعيين والحضور وان كان في حال الحمل فهل كان في المرة الاولى او الثانية وفي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج المطالم لا وعلى الوجه الذي يعتبره عند الحامل والفاعل لوقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول الكتاب بذكرها [ملك م] ثم مع قطع النظر عن الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد وبعد احدهما وعلى الثاني فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التفحص والمسامحة وهل يترتب الاثار على القسم الثالث بقسميه او على احد القسمين منه دون الاخر وهكذا او بالجملة تغير الراي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الراي الثاني لا ابطال ما ترتب على الراي الاول في المجتهد الاول ولو حصل به اعطاء الانتقالات والتصرفات مثل ان نجد المبيع مهر الزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم تنفر العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الراي وقال هذا المباح رايي للمجتهد رايي او تغيره يعني ان الراي لزوم ابطال اثار الراي الاول فكلامنا مع ذلك المجتهد وبيان خطئه عندنا واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسألة ثم اذا ظهر بطلان الراي الاول السابق من اصله فهو كلام آخر غير تغير الراي فان من تغير رايه في الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الراي السابق ايضا ويجري الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود بخلاف العبادات فلو تجدد رايه في وجوب قراءة السورة بعدما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه القراءة في الركعة الثانية وكذا لو تغير راي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الراي في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو حصل فرش المسجد من اجر معمول من الطين النجس تقليدا لمن يرى طهر فرشه استحالة ثم تجدد الراي وتغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله ام لا الاظهر والاشهر ما يفيد الاستدلال كالزوجة حين يعرضه علينا عدم جواز النزع ويجب الاجتناب واشكل منه الحكم بجواز بناء المسجد عن ذلك اللبن فان قلنا بوجوب تقييد مطلق المسجد حينئذ بما كان خاليا عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرته في نقضها بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو في اوائل الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فتحققها مع علم ثبوت التراخي عليه في اوائل الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى [بالفتوى م] واشاع نفي العسر والحرج في ذلك على احد المتخاصمين بوجب ثبوته على الاخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراخي في اوائل الامر مثل ان بنيا في المسألة الخلافية على راي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بالحجر الطبيعي [والموضوع م] او بسبب التمسك بتغير راي المجتهد او تبدله باخر وترافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل للزوم الحرج ما ذكرناه [عليه] وقد اكثرنا المقام في بيان حال تجدد الراي وحصول المخالفة بين الرايين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرايين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي تتصور فيها المخالفة بين الرايين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرايه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالتنبيه كما لو عقد الباكرة لنفسها بغير اذن الولي ثم تجدد رايه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين الاتفاق انه [يمضي] على الراي الثاني فيحرم عليه وفي خبر قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم وقال في بعضهم لان الحاكم

اقول لان التسلط في ذلك تعطيل المسجد عن الخاصة
وهو محدود اذا كان ولبس نماينا ط الاتمرار
والله فاتم ولا يبعد التفصيل بان يقال لا
يجب النزع م

لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحاكم لعدم الدليل عليه اولا ترحرمة النكاح بل يعني اذن الولي
هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعده وقد عرفت ما يقتضي تكليفه مع انه لو قلنا بانفساخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما
هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من راس لا لعدم جوازه ما يكون فيما بعده فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد
بل هو من باب ثبوت الرضا السابق المثبت لاثم المثل على الاثم الظهور فساده من راس ولذا كان فسخ النكاح بتجديد الراي يجوز
لها التزويج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رايه وقلنا انه يعيد ذلك جواز العقد وصحته واساً فمقتضى العمل على الراي الثاني هو
جواز الدخول بها والنظر اليها وان كان في حبال الغير لان تجدد رايه كشف عن صحة العقد من راس لا جواز العقد عليه بعد التجدد
ولم ينفسخ العقد الاول الا بتجدد الراي وصيرورته للحرمة ولم يقع طلاق او بعاد العقد من راس لا جواز العقد او نحو ذلك حتى
يحتاج العود الى عقد جديد وهل يجوز اذا تجدد رايه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الراي وان لم يحكم به
حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع فهو كما ترى وما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا لحقه حكم حاكم فان
الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع فهو لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل
وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى ايضا **الثاني** في المفتي المجتهد الذي غير رايه كالاشتراك في المقلد المجتهد
لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس له مزاحمته ... والظاهر انه يجوز له ان يبني على صحة ما حصل بفعلها ويترتب الاثار عليها
كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذا الكلام في مقلده ذلك المجتهد اذا تبع مجتهده **الثالث** في المقلد لم يكن مجتهدا فلم يعلم من
حاله انه يقلد لمجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب مزاحمته ايضا حملا لفعله على الصحة ... كان لو مات مجتهده ايضا بناء على ما
يحقق فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما في المسئلة التي قلده سيما في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز
الرابع في المقلد لما انه بني على احد الاقوال في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا ...
فيه من احتمالات في الارشاد ... في الاخرة والعمل لكن الحكم ببطلان عقده اذا كان ذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال
الموجودة في المسئلة مشكل والتحقيق في ذلك يظهر بما ظهر من ان يكون خارجا عن الاقوال المختصة في تلك المسئلة ...
احد الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان موافقا لاحد الاقوال في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد من المجتهدين المختلفين
في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى بالمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاده انه حكم الله في حقه
اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر انه ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه وانما الحكم ببطلانه في نفس الامر ... فاذا كان تكليفه حين
الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستمرار آثاره كما كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الراي و
كان قولنا بعدم آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هنا مبني الاعتماد
على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامي او غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب
الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد الغافل
الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال في زمان مع عدم اخذها عن المجتهد وان وافق راي مجتهده العصر ...
المعهود من طريقة السلف والخلف فلو تراوحنا الترافع ... بعضهم صفات مثلا من دون معرفتها بالمسئلة ولا يجب التقليد الا

وكذا الكلام في التحليل الذي ... اذن الولي اذا تغير راي مجتهدها فقالوا هو ايضا محرم عليه اذا تجدد راي مجتهده الآن ... لكن السيد عميد الدين ... بل الاجماع بل جعل محل الحرمة ... والكلام فيه كما مر بل هو اظهر هنا

ما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل والجاهل اذا اعتقدا ان حكم الله في حقه هو جواز العقد لا تترتب عليه آثاره فالظاهر ترتب الاثار وصحته حال ... يظهر كون ...

الاقوال في المسئلة باطلا ... عن الاجتهاد او التقليد ... بطلان في اكثر المعاملات

المجتهد

المجتهد فيجب على المجتهد الذي يكون ذلك مخالفا لرايه نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذا سائر المعاملات و
محض توافق ذلك لراي الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا الاجارة بعد الاطلاع لا توجب
صحته وكذا الاجازة بعد الاطلاع لا يوجب صحته في اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض هو انشاء العقد بدون التقليد
ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لاتسما كالامر بالمعروف والناهي عن المنكر ولشاع وذاع بحيث
لم يخف هذا الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرها ايضا **الخامس** في المقلد لمن كان كذلك لكن لم يكن جاهلا بل
غافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في اخذ الحكم واما الكلام في بطلان العقد الذي اوقعه
كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال في المسئلة ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال
في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف له ومظنونه انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول
بجواز النقض للمجتهد فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه يخالف حكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يتبع فيه وعلم
جواز نقضه فيما لم يتبع المجتهد اما هو لانه يتبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت مدخلية متابعة المجتهد
في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا لانه لم ياخذ من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في
ترتب الاثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاجل اشتراط النية وقصد التقرب والامتثال فيها
وهو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو وقع احدها بتغير بالحكم بعد حصول شرائط صحتها ... مع الخلاف فيه من العلماء
انواع الغسل الاحياء ... وهكذا ... المجتهد الاخر موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما
احكامهما غاية الامر كونه متهيا عنه بدون الاخذ عن المجتهد والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة
وان كان لانه سمع الخلاف في المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه ان الكلام حصل له التردد في الايقاع
سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من
الترتب هو ما يحصل للعامل بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا واما المتفطن المسامح
فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرجح الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية
للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب اختلاف ... الكلام السابق ونقول ان الحكم بترتب الاثر اما لاجل بطلانه
في نفس الامر واما لاجل انه مخالف لراي هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد او تقليد والاول والثالث مفروض لانه من المسائل
الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد آخر ... والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي لو كان
لا مدخلية له في ما وافق راي ايضا والحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبنية على الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور
بطلان احدها فلانهم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز انه يحتاج الى الدليل سيما اذا وقع العقد بتراض من الطرفين ولم يقع بينهما
منازعة اصلا وسيما اذا ... المجتهد الذي يريد نقضه ولا يلزم نقض النقض فيلزم ترتب الآثار وعلى ما ذكرنا يلزم الاخذ من
المجتهد وان خالف الامارات الشرعية والاقوال المتداولة يكون باطلا فلا يحضر في ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه ... من المعاملات
على طبق واحد من الاقوال المتداولة يكون باطلا فلا يحضر في ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه ... عدم الوجوب وعدم ثبوت

اختيار احد هذا المسامح ... ولما مع احتمال ان ذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى الدليل سيما اذا وقع العقد بتراض من الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا

التكليف بصحيح مقتضى هذا العقد انضم يجاسه ولحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال لعدم الوجوب وان كان الاظهر الصحة
بحاله فيما وافق راي المجتهد هذا حال اقسام تخالف الاراء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز النقض به فهو ان الحكم الصادر من الحاكم الجائز
نقضه بالحكم وفك يجوز اما الصورة التي يجوز فيها الوقوع النزاع في اول زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان لم حق
الدعوى وان طال المدة واما الصورة التي لا يجوز فيها او تراضيا التعاقد فلان على عقد مع معرفتهما يكون المسئلة خلافية بانيا
على تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع ومعهما الجري
الحال ان عدم الاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا انضم بالحكم اذا خالف البكر والولي تحقق لما من يحكم باستقلالها والولي
مقلد لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد عن احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا
عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي فيلزم عقده ويبطله على البكر ولو اصدر
عنهما فقدم الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد وهو ظاهر وكذا الكلام لو كانا مجتهدين ادعا
او جاهلين راسا وكون العقد في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثر عليه ما لم يرتفع
كسائر المعاملات التي يظن كثير الحاجة الى ذكرها بقي الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم والفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم
جواز النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعا فلو خالف قاطعا فنقض قال التفتازاني بالنص الصريح القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين لا يجوز نقض
الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص او اجماع او قياس جلي وما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا ثبت تلك
العلة في الفرع قطعا فانه ينقض اجماعا الظهور خطائه قطعا وهو لا ينقض بها ثم انها العلامة في الارشاد وغيره من البطلان حيث
قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل الجزم او بعده او لغيره ينقضه ويبطله وهو ان اخطأ لمخالفة للدليل القطعي او ظهور التقصير منه
فانه ليس له دليل وكان من الاجتهاديات لا مجرد تغير الراي فانه ليس بظهور البطلان نعطى اذ ربما يتغير الى المجتهد ويحصل له الترجيح
للراي الاول مع انه لا يظهر بطلان الاول لعدم تحمل بعيد مجتهد انضم فهو لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق
الاردبيلي ره في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان يرجع الى ظهور التقصير في الاجتهاد للجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب
والاعتماد على كما نقله بعض المصنفين في كتابه وجعل معيار ذلك القاعدة الثالثة عليه التبصر من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة
التقصير فعلى هذا لا يظهر هنا الفرق بعض الترجيحات في تعارض الاحوال او مقتضى بعض المرجحات المذكورة الجمع بين الاخبار بسبب
تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يرجح الاقرب حديثين صحيحين يدفع الفرق في رجحان احدهما على الاخر وقد يترجح الاخر
بين حديثين اختيار التخصيص على الاضمار او بالعكس وهكذا فهذا الاتى لم يظهر بطلان الحكم وغير ذلك فانه على الفرق المذكورات
كاشف عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد ره في س حيث قال ينقض الحكم اذا علم
بطلانه سواء كان الحاكم او غيره سواء انقل الجاهل بمرام لا يحصل ذلك بخلاف من الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر
واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها
اقوى بنوع من الترجيحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني في المسالك سيما في عبارة الشهيد ثم ان المحقق الاردبيلي
قال ان في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الراي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا

اليمين فان الظاهر

وكذا الفتوى بلا اشكال ما لم يظهر بطلانه ما وان اختلف الحكم فتبعض حكم
او غيره وان الفتوى فلا يجوز نقضها بالحكم

هو محتما لعدم الالتفات او عدم الاطلاع مع العلم

٣ وما تزلم منه عليها الاصل كوجوبها في كتب الفقه فقد
وليس مثل الفرق بالاسناد والمحال اذا حكم كونها
في غير باب العهود وكذا كلاهما في جعل الفرق ٣
عن الاجتهاد بلا اثر غيره وكذا يكن صريحا الفرق
حديث صحيح غير شاذ مثل ما في باب العهود وغيرها
عن الائمة والاجماع والقياس

هذا في غير الشكلية للعدالة لان خفيها في الحاصل من الماء كمال الملك
وصدق تعلم في الفقه لا يصير وكذا الكلام في مفهوم الموافقة
وما ذكره في العلة فيما ذكره لا يستلزم البطلان على ما
تحرير على عليه المحقق الاردبيلي فتدبر لدفع الاشكال

اليمين فان ظاهر عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى
فيما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد التغير في حكم اخر وفيما لم يناف ما ثبت الفتوى من الاحكام اللازمة
الاستمرارية وهذا في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالراي الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي
انه لم يقل ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم
ثم ان المعيار الذي اخذه المحقق الاردبيلي ره وبنى عليه كلام الشهيد ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة
كلماتهم في هذا المقام غير واضحة بافادة المرام او غير منقحة وقد ذكرت ما ادى اليه النظر القاصر مع رجاء العفو عن الزلل من الله الغافر
قانون اذا علم العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل الاجماع للموافق والمخالف ولعل
وجهه ان قول المجتهد كالامارة الواضحة فلا يجوز العدول عنها بلا مجوز مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ يتغير دواعي المقلدين
انا فانا ثم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اشار الاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع والاولى
ان يجعل اعم من ظهور ما لم يظهر له من احوالهم من العلم والورع او ظهور خطائه في هذا الاجتهاد لخلوه من الحابس واما في غير تلك المسئلة
فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد
خاص او لم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كما يختار متابعة الشافعي وابي حنيفة على اقوال ثالثها كالاول يعني غير المسئلة
وقد مر الكلام فيه قانون اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب المجتهدين عند نفسه من غير ان يحكي عنه والحق العدم لانه ليس
بقول عن علم فان ظاهر الاخبار عن علم والعامة افترقوا فيه على اقوال اشهرها عندهم الفرق بين المطلع على المآخذ وغير المطلع فيجوز للاول
دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني دون الاول
وربما ادعى بعضهم الاجماع في الاول وفرق بعضهم بين وجود المجتهد والكل ضعيف قانون لا اشكال في جواز الفتوى والعمل بقول
خلاف ظاهر منهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج لولاه
وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم وعندهم الجواز ولذلك سار بناؤهم على تقليد الائمة
الاربعة بل على الاجتهاد في اكثر المسائل والعمل بروايتهم من فضل فيه مع وجود الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين قليل
بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا ان جماعة من متاخري المتاخرين من الاخباريين ونقل في الذكرى قولا ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة
لنفي الحجية وكلام الاصحاب كلها ضعيفة اقواها ما اشار اليه صاحب المعالم ره ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز
التقليد امران الاول الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني
لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا حتى لو كان هناك حي بل صرح بعضهم الاجماع على العدم مع وجود الحي
اقول تحقيق المقام يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في اشال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته او الاصل حرمة
العمل به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد وعاشر
اثبات حجية اخبار الاحاد لم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد او الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ فيستلزم الدور لان الدليل على
حجيته هو الدليل على حجيته وكذا دعوى الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا لو يكفينا مع ملاحظة احوال السلف فانما هو في الجملة لما يرى

بل الظن الاعتماد على ما يمكن من امور الدين
ويدل عليه العمل بكتب الذين هم والائمة عليهم السلام
في ازمنتهم ولزوم العسر والحرج

وظواهر الكتاب واصل البراءة في
الاستصحاب ونحو ذلك فان اثبات حجية
اخبار الاحاد

منا ان النزاع فى اشتراط الصحة باصطلاح المتأخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم فى بعض العدالة وعدمه

الكبائر ثم كفاية انجبار الضعف بالشهرة او اعتبار مطلق تصحيح القدماء ثم بعد ذلك فى علاج التعارض فلم يخلص فى مورد الاجماع شئ

ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة فى جواز العمل باخبار الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج

تعارضها ليس الا اعتمادا باخبار الاحاد لمنع قطعيتها وكذلك الحال فى الاستصحاب واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان هو الخبار

فيرد ولكونها احادا وان كان حصول الظن فهو المقصود وكذا حجية الكتاب كمنع الاجماع على حجيتها مع ان القدر المجمع عليه هو

النصوص والظاهر الذى لم يعارضه شئ والاختلاف فى المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضات عامها مع خاص الاخبار وغير

ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه جلها بل كاد ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المعلوم حجيته اى بالقدر الذى علم

حجيته فلا يجدى حصول القطع فى بعض اجزاء المسئلة وقطعية حجيتها فالحق انه يحصل مكلفون فى امثال زماننا وسبيل العلم منسد

والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعى فاذا تعين المظنون فمن ان الدليل العقلى والبرهان القطعى لا

يقبل التخصيص وجوابه وتزيد هنا توضيحا ان مصير هذا الاستثناء انه من حيث عدم افادته الظن على الاحظر طريقة الشرع من جمع

المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان النهى عنه مقدم على الاستظهار فبعد ما ثبت بالبديهة حرمته وقع الكلام فى العمل

بسائر الظنون وجرى عليه البرهان العقلى واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار الاحاد ظهر عندنا حجيتها

ليس من جهة نص الشارع بل من جهة انه ظن المجتهد لما عرفت من عدم الفائدة لان القدر المقطوع به منه فى غاية القلة ولا يعرف انه هو

مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الاحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف ففى غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك

نقول بان منصوص العلة وفحوى الخطاب ليس بقياس الا بمعنى القياس الجائز دون الحرام فلا غائلة فى التمسك فى حرمة القياس بالنص

دون جواز العمل بخبر الواحد فبما ذكر تعرف الفرق هذا حال المجتهد واما العامى فاما ان يقول انه يجب عليه الرجوع الى المجتهد تعبدا ويقتضيه

عموم النص والدليل مثل قولهم لابان تغلب افت واصرهم بالرجوع الى الرواة ويونس واخذ العالم عنهم وامثال ذلك تنضيم دعوى

الاجماع والبديهة على الاشتراك فى التكليف ومن جهة الدليل العقلى بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعى وباب العلم اليه منسد فلا مناص

له عن الظن والمعتمد فى زماننا كما لا يخفى لامكان القدح فى الاول بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر خلافه ولانه ليس

ما يحصل به للمقلد والظن الا من جهة تقليد غيره سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فرجع الى الثانى وكذلك الكلام فى الاجماع لعدم حصول العلم

للمقلد بالاجماع وغايته هو الثبوت فى الجملة وتعيين من يجب تقليده انتهى الى العمل بالظن وانما اعتمدنا على الوجه العقلى فنقول

ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم ونح فاما انكلم فى حال نفس العامى وعواقب فهمه وتميزه واما انكلم فى نفس الامر ومعرفة

اصل المسئلة وتميز العلماء وتحقيقهم لاصل المسئلة ليتميز فى الارشاد والامر بالمعروف والنهى عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما

قدمناه فى مباحث الكلام فى معرفة اصول الدين وغيره من ان العامى مكلف على مقتضى فهمه ولعدم ادراكه ان الحكم انه هو

ما قال الرسل وابوه العامى فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكلما يقتضيه فهمه

العلماء فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولى والاخبارى والكامل والمتجزى والمتكثر النظر وغيره والحى والميت فهو ايضا تكليفه وجوب الرجوع

الى القدر المشترك ويلزمه التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذا بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف

بالظن عنه

بما ظهر عنده وترجح فى نظره ان قوله هو حكم الله فى نفس الامر والحيوة بمجردها لا توجب الظن لم يكون حكم الله فى نفس الامر هو ما قاله

الحى وكذا الاعلمية اذا لم يحصل الامر فى الاعلم كما اشرنا سابقا ان المعيار هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك فى الحى وقد يحصل فى الميت

ومن ذلك فيظهر حال التحقيق العلماء للمسئلة فيما بينهم وبناء الامر بالمعروف والنهى عن المنكر فانه لم يثبت على العامى الا وجوب الرجوع

الى ما هو اقرب الى الظن بانه حكم الله فى نفس الامر فرجحه الى فهمه ذلك وغيره من مسائل الكلامية ومقاصد الاصولية التى لا دليل

على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء نعم لو ظهر له بعد امر العلماء بخلافه وتنبيههم اياه بخطائه خلاف ما فهمه فهو مكلف

بفهمه لانه هو مقتضى تميزه ولم يذكر لان التقليد لذلك العالم والحاصل ان العامى فى ذلك كاحد العلماء وشاطره فى العمل هو حصول الظن

بحكم الله فلو خلص عن ورطات النزاع بين الاصولى والاخبارى مثلا وترجيحهم او تعليم عالم اياه حقيقة طريقة الاصولى بحيث

يحصل له التميز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم ما دار امره فى مسائل الفروع بين تقليد

اصوليين احدهما حى والاخر ميت وحصل له الرجحان فى ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله للامارات الخارجية والقرائن الدالة عليه

ولو بسبب مدح العلماء والاكثر بحيث وحصل له الرجحان فى ان متابعته ذلك الميت اقرب الحكم الله ووصفهم ذلك الميت بالانقاد والتحقيق

ان معيار تقليد المقلد انما هو حصول الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة العلماء بالمنع عن تقليد الميت بل ظهور دعوى الاجماع من

بعضهم على حرمته مع وجود الحى يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله فى نفس الامر اذ المقلد اعم من العامى البحت فقد يطلع

على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستخرج من مطلق ظن المجتهد قلت اما اولا فهذا ليس من باب القياس

لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرنا برهان قطعى لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى

الاجماع فى المسائل الاصولية سيما مثل ذلك فى غاية البعد لعدم تداولها بين اصحاب الائمة وانه من المباحث الحادثة ويشبه ان يكون

منشأ حدوث الكلام فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة وليشهد بذلك بعض استدلالات الاتية التى المناسب لمذهبهم فلاحظها

وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن للظن الحاصل بالدليل الذى ذكرنا

حتى تخصيصه وفيها انا نقول نمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التى قلد فيها الميت فعلم من جميع

ذلك ان الدليل فى التقليد ليس هو محض الاجماعات المنقولة حتى يتوقف على ثبوت فى الاحياء بل هو انسداد باب العلم والحصار الناس

فى الظن والاعتماد على اصالة حرمة الظن وان القدر اليقينى هو اخراج تقليد الاحياء انفع من خراج لما مر ولما يزيد ذلك توضيحا

ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصص يقينا بظن المجتهد والمقلد فى الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل

فيرد عليه ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه فى القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما لم يعلم خروجه من العام وان اردنا ان نثبت القدر المعين

ونرفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد كما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا

ظن المجتهد اما اجتهادى غير معلوم ولا متعين انه اى فرد منه هل هو ظن المجتهد فى الكل والمتجزى على طريقة الاصولى والاخبارى ثم

هل هو ظن من جدد النظر فى الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج الى ترجيح احدها

الى العمل بالظن فكذا الكلام فى تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات فى جانب المقلد هو جواز تقليد الميت بعد

وليس اختيار احد المذكورات هناك ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن استدلال بالظن بلا ريب

يسامح التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد او لا تقليد المجتهد الحي معناه ان الظن حرمة
العمل بالظن ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف نقول مع ان ذلك
الظن انه ليس حكم الله نظيرها يقول المجتهد اني اظن ان النظر الاول في الواقعة كافية للاستصحاب واصالة عدم مانع في مقابل الامر
غيرها ما يعلم يقينا جوازه وهو ما ذكره شارح النظر في جميع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص في الجملة والخاص بخصوص العام فيجب
متابعة ما هو الراجح في النظر فتامل بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كلما يشابه فيه من الظنون مثل خبر الواحد

والاجماع المنقول مجبر الى الاحكام

وغيرها ايضا وان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن
حرام ومقتضى هذه الادلة للشارع فيها حصول الظن بها بحكم الله تعالى فكيف يجتمع القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو
حرمة العمل بالظن مع القول بان المظنون ان حكم الله هو ما يقتضيه هو الدليل الظني ولم يرجح الظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني
في معنى الخاص والخاص على العام لو فرض كون ذلك مسئلة فقهية ويجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد على الظن
مع حين انسداد باب العلم وكما علم ما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم علم ان الدليل فيه ليس
محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يرد بانه يندفع بتقليد الحي لانه مع انه لا يتم بر اطلاق المنع بل هو اعم [illegible] يجوز انه لو لم يوجد مجتهد
ان المطلوب العموم يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد علينا على العوام وعلى اصحاب حلب ومن قال بغاية العلم
للاصل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي مع انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو الاقرب
الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه نعم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم
بطلان طريقة المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب فيه التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع
ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسئلة وتحقيق الحال الكثير في الارشاد والامر بما هو موجب للاشكال على الورع على ما هو
غمر النقض والوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت ولا بيان ان العمل بالظن من عمومات حرمة العمل بالظن
مبطل العمل بالظن وما يستلزم وجوه عديدة نحو ما طال فيه الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن بحجية العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع
المنقول فانهما يدلان على بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن فيجيء لزوم امر المقلد بر اشكال سيما اذا كان
المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذا الكلام في ساير المسائل الكلامية من توابع اصول الدين
التي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد الحي
تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي وما يؤيد ان بناء العقلاء ايضا على الظنون كالمجتهد لا لمحض التعبد تقديم الاعلم لانه
اقوى الامارتين كما مر والاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى [illegible]
وما يؤيد ويؤكد كون البناء في الاجتهاد على الظن والرجحان لا لمحض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر كما مر جماعة معللين
بان ظنه اقرب الى الترجيح نعم اذا كان للمقلد ظن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب قول المجتهد الحي انه لا يجوز تقليد الميت بسبب
قصور ظنه وقلة [illegible] فلا يبعد القول بوجوب باب الامر بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية فليتامل واما ساير ادلتهم فاقربها
ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتائجها لزوم عقلي فلان المسائل الفقهية لما كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل منها

باصل حرمة العمل بالظن فانه قد بطل بجوازه بالبرهان العقلي فانسد باب العلم لوجوب العمل بالظن فكان الظن المجتهد يحصل من الامارات [illegible] ويحصل من [illegible] والمفروض حصول الظن للمقلد بتقليد الميت منه

وكيف ويجيء ان تقليد الحي [illegible] بين العلماء [illegible] في وجوب التقليد على ذلك منه

وهذا الظن منع

وهذا الظن ممتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب ففيه اولا منع امتناع بقائه لقيام العلوم
بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بسبب انكشاف نفس الامر وارتفاع الظن وحصول اليقين
باحد الطرفين او بقائها خاليا عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقرون مع عدم العلم باستمرار
حال الحيوة مع ان استصحاب جواز التقليد للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك قال بعضهم بجواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده
في حيوته بخلاف التقليد الابتدائي واستقربه بعض المحققين من المتاخرين ويمكن ان يعم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من
كان يطلع على ذلك المجتهد في حال حيوته وعرف فتاويه التقليد لو كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلدين ومنها
ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا لا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلائم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول احاد
المجتهدين بل انما هو لكشف الاتفاق عن راي رئيسهم ولذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب مع الحيوة ايضا ومنها ان تقليد
الاعلم والاورع واجب بالاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم صحة اطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك
المعرفة يمكن بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخير وهو غير متميز في الاموات وفيه مع ان التميز ممكن
بالعلم بتواريخ كتب المعتمدة وفتاويهم انما هو فيمن علم فيه تغير الراي واحتمال التجديد لا يغير الاصل كالحي ومنها وجوه اخر ضعيفة جدا
لا ينبغي تطويل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب المعالم قال في اخر كلامه ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية
وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع اليه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها
والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى
الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكر ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى فان
الفائدة عظيمة جدا سيما المقلد المجتهد مات مجتهده وهو متحير لفتاويه كلها وكذا لمن شاكره في العصر القادر على الاخذ عنه بالرواية
وكانه اراد بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الائمة الاربعة فهو كثير النفع عندهم لا عندنا و
قد عرفت انه ليس كما قيل لان المسئلة اجتهادية فيه ما عرفت من ان هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويجب فيها تحصيل الاجتهاد فيها ولا
التقليد على التفصيل الذي مر اما من معذورية الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم وكذلك الاعتماد على قول عالم حي
او ميت والشرط في صحة هذه المسئلة حصول شرايط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون المسئلة فرعية فانما يتم الكلام على القول
بعدم التجزي واما على القول به فمجتهد في هذه المسئلة ويقلد الاموات في الباقي قوله وح فالقائل بالجواز ان كان حيا [illegible] اولا
الاول [illegible] فالرجوع الى فتوى [illegible] وفيه انه اذا افادها العقل الى [illegible] في هذه المسئلة الاصولية لحسن ظنه [illegible] ولو توقف
تقليده في الفروع على الاعتماد على قوله يستلزم حكم عقلي في مسئلة اصولية مع انه ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي حيا فالا
خباري ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله ثانيا الثاني وما ذكره من ان العمل [illegible] بعيد عن الاعتبار بعيد اذ لا بعد
فيه اصلا سيما في البلاد القديم يوجد فيها مجتهد حي ولكنهم بالرواية عن الميت فاتفق وصول مجتهد حي بها بعنوان المرور والعبور
فيستفتونه في جواز تقليد الاموات ثم يعملون على قولهم قوله مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الى اخره قد عرفت الاشكال في تحقيق
الاجماع وغاية الامر انه اجماع منقول [illegible] فاذا حصل الظن للعامي بقول الميت في المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارضه الظن الحاصل

في تحقق امكان بقاء الموضوع في الاستصحاب ٢

في الاخذ من العالم الاصولي ٢

عن الاعتبار ٢

في المسئلة

من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما نظيره في اصل التحقيق ان العقلاء انهم كالمجتهد بناؤه على العمل بالظن المحض البعيد
في تقليد المجتهد وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا الا ان الاحكام الحاصل كل واحد منها بالخصوص مظنون انه حكم الله ضعيف اسناد
اللايق على المتابعة هو الاتيان بالادلة انه منه في كل عصر وقد ترتب على هذا النحو من العظام لكن ان شاب فيه فان الطفل في الاول لا يدرك
يجزم بان ما علم ابوه او اكثر هو نفس حكم الله في الواقع فضلا عن حصول الظن بذلك يترقى على هذا الحال ويبدله بعلم اخر اعلم من
الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم نرع انه جازم بانه حكم الله فلا يبقى التقول بانه غير ظان فاذا آل الامر الى العمل بالظن
فكل احصل له الظن بعد سد باب العلم عليه تكليف سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت وسواء اعتبر الظن في تحصيله او اعتبار احد الظنون
المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس عين تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة لمن لم يبلغ
مرتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه الا انه قال
ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه
كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخ اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجد تعين ايضا وان لم يجد الا
ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجد وجب الاخذ بقوله وان لم يجد وجب الاخذ من كتب الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن
الحلال لا انه ولست بعد الاحاطة بما حققناه هنا في تقليد الاعلم وغيره ترى حقيقة الحال وان العيان ممتنع بان انه حكم الله
او انه لعله من الامور المتساوية نسبتها الى ما هو حكم الله او الى ما يحصل به الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن كتب الاجتهاد
من هذا القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله تخيرا او فاعيين المحتملات المتساوية ثم ان بعض افاضل تفصيلا آخر وقال
يجوز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها اللفظية او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات والملازم
الغير البينة اللزوم للملزومات كالصدوقين ومن شابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل بالملازم والافراد الخفية
حيا كان او ميتا وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليه اكثر انما يستنبط من القسمين الاخيرين
وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب منه ما بنى عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف
عن غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فانه يعلم الاعتماد الى الاخير اذ كان لكونه
الاختلاف ناشيا عن عدم اصابة الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على اختلافهم في الترجيحات المأمور بها بينها فالترجيح
انما يصدر من رأي المجتهد وفكره والغلط فيه ايضا غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية
ورب ظاهر عند بعضهم هو خفي عند آخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل التي تخفى على من تامل اختلفوا
في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثر الى الجواز ومنع الحنابلة والاول اظهر ومما فرع على عدم الجواز القول بعدم جواز تقليد
الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت انهم على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر عن الرواية عن الموتى ولا يخفى ضعف التفريع
وجهه لنا انه لا دليل على الامتناع وما يستدل به من قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على
المقصود لجواز استمرار كون طائفة على الحق مع عدم المجتهد اذ يكفي في كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة
وكذا تقليد ما ثبت عندنا ان الناس في كل عصر محتاجين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية في تحقيق

لان عمله على قول مجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله لا يعلم انه يجب اجمالا العمل بما يقوله حكم الله في حقه م

هذا الطر

هذا المطلب انه لا يعلم من النواميس الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرايع السمعية الى كل احد من المكلفين
في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ منهم واحد بل كان يكتفي بالبلوغ الى الاغلب بما جرى على العادة بل وغير اياهم بل يكتفي بالبلوغ في الجملة كما
هو الشاهد فيما لبثنا سوالف من العلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الى جميع آحاد المكلفين في
الامصار والقرية منه وكذلك الحال في الائمة بعده بل الاحكام فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاوامر التكاليف فيهم وكذلك
لم يجر العادة باخذ الحاضرين عنده ص وعندهم ع جميع ما يلقون على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمون ويفردونهم
على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع الامكان وعلى ما جرى
العادة بوصول الحكم الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز تقليد الميتين فربما لا يتمكن المكلفون على الرواية عن الموتى ايضا حفظا
دون مقاصدهم من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا فمقتضى سيره
تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل والمشاهدة بالعيان هو الحمل على ما علم انه من الله تعالى سواء كان باليقين المصطلح او با
المكلف ثم بالظن بريئا الباب الذي هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطناه او بالرواية عنه ايضا ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد
العوام في كل ذلك اما بالتقليد او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة فيه كما حققناه في محله فان
على وجوبه عقلا ولا شرعا عند المقلدين حيث يريد فيه الاجتهاد في المسألة لا جل ارشاد العوام وامرهم بما يتكلفون به نفوسهم لما
بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا جميع المحتملات التي يقطعون او يظنون ان التكليف ليس بخارج عنها والحاصل انا اشترطنا العمل بقول
النبي ص او الامام ع او المجتهد الحي او الرواية عن الموتى او كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن
ذلك فلو كان واجبا تمكين الكل عن ذلك والتالي باطل كما عرفت فالمقدم مثله فالشارع في بيان تكليف الغير المتمكنين وقد عرفت ان
الاحتياط غير واجب فيعملون على مقتضى الاصل البراءة في اليقين وفي لزوم الاتيان بالمتعدد والتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال
انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم في هذا العصر الخالي عن المجتهد الحي ان يكون كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائي فيتعطل الاحكام لانا نقول
مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ايضا من جهة تعطيل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم وينقضون بالصنايع الواجبات الكفائية
غالبا الملازم لوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع انه قصر
طبقة من المكلفين فانعدم المجتهد فلا يحتمله على الطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاستاد والكلام فيه هو الكلام
في غيبة الامام بسبب تقصير الرعية في الطبقة الاول وان كان يمكن دفع ذلك بانه لعدم قابلية طبقة الثانية وعدم
تهيؤهم لظهوره ومعرفة امامهم انه اذا ظهر لا يعنونه من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية
ايضا بخلاف المجتهد ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لانا نسلم من
وجوبه الكفائي انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايضا اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات
في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة خصوصا من جهة ان حصول الاجتهاد امر تدريجي و
ليس بدفعي فعند الاحتياج في آن من الاوان لا يتسلم وقوع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبة والمتقاعد عنه مع ذلك يوجب التعطل عند نزول
الواقعة فالحكمة الالهية تقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد

من حصر كون طائفة لا عمل لمجتهدين القائلين في المسئلة م

الميت في الاحكام مطلقا **خاتمة** في التعارض والتعادل والترجيح **فائدة** تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون
في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما
على الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص والاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو من الحق مرة اخرى وحقيقة
ذلك التناقض يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الشخصين المطلع احدهما على احد الاجماعين والاخر على الاخر واما بالنسبة الى
الشخص الواحد فيحمل ورود الاجماع وكذا الخبران القطعيان معا وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون
بين دليلين ظنيين وقد يحصل بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه و
قد يحصل في غير ذلك وقالوا ان العمل بهما اولى من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم بالاولوية التعيين كما في قوله تعم واولو الارحام
بعضهم اولى ببعض وهو صريح العلامة في التهذيب ويحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين
ويحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التساقط الا
ان يرجع احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الاخر على عمومه كما سنشير اليه واذا لم يمكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما
بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة والتحقيق في هذا المقام انه لا بد من ملاحظة التراجيح
والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مباحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقالوا في تمهيد القاعدة في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل
في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولعل المحقق معنى قولهم لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم
ملاحظة المرجح والا فقد يوجب المرجح لاحدهما ترجيحه ان يقال ان مرادهم اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فترك
العمل باحدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل
واحد من الدليلين ح دليل على حكم شيء آخر وضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يضر هنا لتركه مثلا لو ثبت ذلك كما لو فرضنا ان واحدا من
المسائل الفقهية يثبت بنص الكتاب والاخرى بآية الخبر الواحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر بصيرورة موضوع الدليلين
مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما تمام دليل على مقتضيه وتكليف المكلف في كل مسئلة العمل بمقتضى ما يدل
عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم ح وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن
والامارات اللفظية والحالية والمقامية وتحصيل ما ظهر للمجتهد من قرينة على ارادة خلاف الظاهر من كل من الدليلين كما في صلوة العاري قائما
او جالسا كما مر او من احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما في العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض
الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغي التامل في القرينة انها اذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل
الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى يلزم ترجيح الاضعف
على الاقوى مثلا اذا وقع تعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ولكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم ان المراد بظاهر الكتاب
هو خلاف ظاهره فيحمل على الدليلين ولم يلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت
قارئ القرآن فهو معارض لقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فنقول انه صحيح بدلالة القرينة الاية بقوله عم يعني في القراءة ٧
خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف الامام عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم انه يمكن الجمع بين الدليلين بكفي اخراج

احدهما او كليهما

من يجمع فان كان مرادهم ح

خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظاهر من الآية فيجمع بين العمل بها ارادة الاولى وظاهر القرآن بحمله على القراءة ح

احدهما او كليهما عن الظاهر ان لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى الخلاف الظاهر كيف يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا
دليل على ذلك ولا برهان يرشد اليه بل ربما يوجب هجر الدليل الشرعي راسا والاخذ بما لم يصدر من الشارع اصلا فلا دليل على ارتكاب
كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما نقلوه في حمل الولد في الاحاديث الدالة على حضانة
الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة على انه كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلوة العاري وان
كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا وجه له بل هو خلاف المستفاد من الاخبار فانهم ع كانوا اذا سئلوا عن
اختلاف بعض الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع بما امكن بالمعنى
المذكور بل يظهر من كثير الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا نحن نوقع الاختلاف [illegible] وابقى
لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الواقع في اخبارهم واخبار آبائهم باختيار احدهما ولم يذكروا الاختلاف ولم يامروا هم
بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة واما الشيخ ره كما بنى عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالبا بل هو ملاحظة
للمرجحات اولا وتقديم الراجح ثم يذكر المخالف ويأوله بما لا ينافي الراجح لما ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب
بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة ولعل مراده بذلك دفع التناقض بابداء الاحتمال في اخبار الائمة الغير المنافي وحاصله ان هذا
الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه قرينة حالية او مقالية ذهبت بالحوادث ولكن
هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك به بمجرد الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد الشارع او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال
فكلا وبالجملة لا ريب ولا شك في وجوب التعارض بين الادلة الفقهية فان وجد فيها قرينة من نفس المتعارضين او من خارج معتبرة
كالاجماع بسيطا او مركبا وغير ذلك يوجب انفهام معنى يمكن معها العمل بكليهما على الوجه الصحيح للدلالة عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية
المخرجة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف
فلا شك ولا ريب ح في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولا
لغة فلا حجة فيه سيما اذا اوجب اخراج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس
الامر كما فعله الشيخ ره ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي وان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح احد المذكور
من فهم الوفاق وانا لعله اولى بشر في غير ذلك ايضا وجوب تعاطي التاويل في احد الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما لمحض الجمع بينهما
فلا دليل عليه وصريح ذلك ظهر انه لا يحض كون احد الامارتين عاما مطلقا والاخر خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى
بسبب الاعتضادات ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النصوص المخالفة للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع
روايته سيف بن عميرة المعتبرة او الموثقة الدالة على جواز التمتع بامة المرأة بدون اذنها فانها منافية للاصل وهو تحريم التصرف
في مال الغير فيحتاج التخصيص الى حجة قوية تكسر سورة العام كما في المثال الذي قدمناه وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين
بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعية للدلالة على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه
دون آخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعية واذا عملنا باحدهما دون الاخر تركنا العمل بالاخر بالكلية فتركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان
الاولى اولى واورد عليه العلامة ره في النهاية على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعية من الدليلين معا والعمل

باحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعة في احد مدلولي الدليلين وابطالهما في الآخر ولا شك في اولوية العمل باصل واحد مع
على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وينظر فيه بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا
من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو كما ترى فانه تعطيل للفظ الآخر والقول لا بالكلية
ومن المعلوم ان التأويل اولى من التعطيل اقول ويظهر ما في هذا النظر بما ذكرناه وتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين ح
خروج عن كلام الشارع لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معينة للمجاز بحيث يكون مقبولا عند اهل
اللسان بخلاف ما لو عمل عليهما معا على ما ورد عليه خصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بايهما ثم ان

على حقيقة احدهما لا مانع منه ولا مع خلافه في تركه الآخر لاصل البراءة واستحالة العمل

الشهيد الثاني بعد ذكر ما نقلنا عنه في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما امكن جعل منه فرع الجمع بين الدليلين اعني
البينتين القائمتين على ما الكثير وحليس [illegible] بها ثابتة على دار على السواء ولم يكن يد لاحدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك
يصح بعد ملاحظة الترجيح في البينتين وانتفائهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك في التفريع لامكان استناد
التنصيف الى ترجيح بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الآخر اذ دخل اليد
كما في حقوق مجمع عملا م
وخروجها اعم من الحقيقي والاعتباري ويمكن استناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف فيجري
ما لو ثبت يد لاحدهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المشهور ويمكن دفع الاشكال هنا في وجه التنصيف ولعل وجهه ان اليد
وان كانت دالة على الملك لكنها انما يدل على الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى كل بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يلزم جميع
الموارد فالقدر المسلم فيما ثبت اليدان عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى توارد اليدين [illegible]

حمل قول المسلم على الصحة منضما على دلالة اليد على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الآخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى م

منضما الى دلالة اليد على الملكية وحيث لا مرجح لاحدهما على الآخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى توارد اليدين والحكم بالتسوية في
الحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز نعم قد يحتاج الى قرينة مصححة لارادة خلاف الظاهر ثم ان
بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه وطلب الترجيح بينهما الا انه ليس تقديم خصوص من احدهما على عموم
الآخر اولى من العكس وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله ص صلوة في مسجدي هذا تعدل
الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما عداه وقوله ص افضل صلوة المرء في بيته
الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة ومال الى ترجيح الثاني بان حكمة اعتبار البيت على المسجد هو البعد
عن الرياء الموجب الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين وما لحكم المسجدين من الشرف المقتضي لزيادة الفضل [illegible]
الكل في الصحة وحصول الثواب فحصول الصحة اولى من تحصيل الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول بمقتضى صورة التعارض الذي يجمع فيها
بين الدليلين مهما امكن فيحمل كل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان
النافلة اقرب الى سلامة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح ح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق
بين المقامين ان في الاول يرجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجد في ضمن
عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها بامر خارجي وحمل قوله ص صلوة في مسجدي على ارادة
صلوة الفريضة فالجمع لا يرتفع بحسب عدم مزاحمة الرياء للفضيلة غالبا ضمن قرينة على انه ص اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين

الدليلين صار بابقاء

الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت وتخصيص العام الآخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة
بامر خارجي لا بالعام الآخر حتى يلزم المحذور وظهر بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون القرينة
مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكر هنا ليس بذلك المعتمد الا على ان الاصحاب والشهرة بينهم صارت قرينة معينة لهذا الحمل
ان وردت روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثاني ره في بعض تاليفاته ثم ذكر ره في التمهيد فرعا
آخر للعامين من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره حتى
لا يعمل باحدهما الا لمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك وجزم الآمدي وابن الحاجب بترجيح
المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه وفي بعضها ذكرنا ما
لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر لهم فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان المراد من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان
المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في انواع الكلام عن الظاهر للاطلاق والتأويل كيف ما اتفق ويظهر بطلان ما قد يتخيل
ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على التوجيه اذ لا بد من الخروج عن مقتضى الدليلين او الدليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما
وطرح الآخر بسبب الترجيح او الحمل على احدهما لو لم يحصل ترجيح من باب التخيير كما سيجيء ومطلق الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصير
موجبا للتأويل لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين من الشرع وان حصل الاشكال في الراجح بسبب التناقض
والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشرع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما لا على التعيين ولكن لا م
انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما من الشرع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما واردا على سبيل التقية فحينئذ لا يصح
واما ثانيا فلا دليل على وجوب التأويل واستعمال كل منهما في المجاز لم يقم دليل عليه في الاستدلال فاذا اريد من التحقيق قولهم الجمع مهما امكن
بل لا دليل على جوازه ان اريد الاستدلال به نعم لا تضايق
اولى من الطرح فهو انه يجب الفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد اللائق بشرط عدم اخراج
اللفظ عن ظاهره كما بيناه سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتأمل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد ام مختلف وان ا
التعارض الظاهر فيهما هل هو حقيقي او هو كذلك في نظر الناظر ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره الغافلون
العارون عن التحقيق ثم ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم و
قد يكون بسبب اشتباه الموضوع بين ان المأمور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين [illegible] فتردد الامر بين وجوب غسلهم
والصلوة عليهم وحرمتهما او المشهور وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم [illegible] فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم
ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما بالاعتضاد ولذا وقع في المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة ثم
جعل وذكر كثيرا منها الحقير فيها منها مسئلة تعارض الاستصحابين في القلة الماء وقعت فيها نجاسة وطهارة ثم سقط بالقرب منها ثوب وشك
في حصوله في النجاسة واستوجه في التمهيد نجاسة الثوب ح لان الاستصحاب النجاسة طار على طهارة الثوب وفيه تأمل وقد اشرنا في
مباحث الادلة العقلية على جواز اعمال الاصلين المتنافيين في الجملة فراجع

قانون

تعادل الدليلين عبارة عن تساويهما في اقتضاء
مدلوليهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا لحصول [illegible] بلا ريب بل لا بد على المطرح وكونه في الصيف على
عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر والاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبر رجلان عدلان ثقتان بما

قرينة على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان اصل الارادة بين م م

بنى عن محو بل المرجع على الابناء في الحاج كما فعله الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه م

فى العدالة والتقوى والصدق لحكمين متنافيين والعلم بهم ضروري وتعادل الامارتين قد يكون في المسئلة كخبرين متساويين دل احدهما
على وجوب الشئ والاخر على حرمته وقد يكون في موضعها كالامارتين المختلفين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم و
القضاء كالبينتين المتساويتين وانه قد يكون التعادل مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الثالث والحج
المنكر بانه لو تعادلت امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل لتنافيهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد
معين منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فرجح الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين
منهما وفيه انا نختار تركهما ونرجع الى الاصل ولا محذور اذا لم يثبت من الشارع اعتبار التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع و
نقول انه لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها لو اختار هالا مطلقا وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدالة والعلم
مع تخالفهما في الاباحة والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر محذورا ثم ان المجتهد يختار في العمل باي
الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لما فات من قطع الخصومات
للاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احدهما في صورة اخرى في اخرى قولان الاقرب انه نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا
في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف ويحتمل
تمام الكلام **ثانيها** الترجيح في اللغة هو جعل الشئ راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وهو
المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان معه في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد فكذا الترجيح نعم يستعمل
الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها فلما لم يكن الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرها
كان محتاجا الى مرجح للتقديم الملزوم بالترجيح حذرا عن التحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران
الذي هو سبب الترجيح يسمى في اصطلاح القوم بالترجيح فاعرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بها لمؤداها قبالا للتعريف الذي
ذكرنا ليس في محله اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يقال مبدأ الاشتقاق فيهما
ايضا مختلف كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بلا مرجح في مبحث الاخبار الاحاد فان مبدأ الاشتقاق في فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم
كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة كلفظ المرجح
في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي ره والشارح الجواد اذ لا مشاحة
في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لترجيح التعريف لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة
انما هو على من يمنع ذلك ووجه انه مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل ولذا لحصل الترجيح
لاحدى الامارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ح ايضا التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة
في الامارة لكانت معتبرة في الشهادات والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليهما لان زيادة الظن لو لا ان فى
البينة على التعبد بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات يتصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فنحن
ايضا نذكرها ان تكثير الحكم الباقي فنقول ان الترجيح بينهما اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور
الخارجية ولنعلم ان مرادنا في هذا المقام من كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات فهو الكلام في ذكر كل

منها لا ينبغي

منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجحية من جهة اخرى كما نظر من العلامة ره في النهاية حيث اشترطها في كون علو الاسناد مرجحا ان لا
يكون في السند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان تساويا في سائر الصفات فانه ما لا حاجة اليه هنا اما
الترجيح من جهة السند فمن وجوه **الاول** كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة فترجيح ما رواته اكثر لقوة الظن لمعاضدة الظنون
الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي ينتهي الى التواتر وافادة اليقين **الثاني** قلة الوسائط وهو الذي يسمونه علو الاسناد
فيرجح على ما كثرت وسائطه لان تطرق الاحتمال الكذب والسهو والغلط وغيرها في الاول اقل وهو واضح وعارضه العلامة ره
في النهاية بالندور والقلة فيكون مرجوحا من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لم يعلم الراوي كل من الوسائط للاخر وكان الفاصل
بين المروي والامام المروي عنه مدة يستبعد طولها عن هذه الوسائط بحيث يستغربها واما فيما علم حال ولعل ذلك كل منهما
لمن قرب عهده وشاع روايته عنه فلا وجه له **الثالث** رجحان راوي احدهما على الاخرى من حيث الصفات المرجحة لرجحان الظن مثل
الفقه والعلم والضبط والفطنة والورع لا يخفى وجه الترجيح لان الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارد قيوده ومناسبة
حال المروي له وكيفية الرواية وذكرها الا السماع ما يتفاوت به فهم الخاطب لمعنى الحديث وكذا سائر الحديث وكذا سائر الصفات
المذكورة يوجب الظن بالصدق وعدم الغفلة فحصول الفرق في العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا و
ليس ذلك من قبيل المجتهدين او اجعلناها من باب الامارة المقلد كالمار في المجتهد وقد عرفت الاشكال فيه وينبغي في ذلك تفاوت
مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد والاثنين او الاكثر او امور اخر مثل كون احد الروايتين صيانة المعتبرة دون الاخر كما قدم رواية
ابن عباس ان النبي صلى الله عليه و آله تزوج بميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم وكذا كون احدهما اشاف
المروي عنه دون الاخر وكون احدهما قريبا منه والاخر بعيدا وهكذا ويندرج في التتبع باعتبار السند ما كان احد الراويين غير
مشتبه الاسم دون الاخر واما الترجيح من جهة المتن فهو ايضا من وجوه **الاول** تقديم المروي باللفظ على المروي بالمعنى وتسوية الشيخ بينهما
اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف وهذه المعرفة شرط جواز ذلك لاشتراط المساواة مطلقا ويدل ان الاول ابعد
من الزلل والغلط **الثاني** تقديم المحرز المقروء على الشيخ على المقروء عليه **الثالث** تقديم المتاكد بالدلالة على غيرها سواء كان من جهة تعدد مواضع
الدلالة في احدهما دون الاخر او من جهة اخرى مثل تاكد الحكم بالقسم والتعليق كما في بعض اخبار القصر قصروا وان لم تفعل فقد والله خالفت
رسول الله صلى الله عليه و آله ومثل ما كان احدهما معللا دون الاخر لكن لا لكونه احدهما بعنوان المنطوق والاخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والاخر
بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص على القدر المساوي له من مدلول العام فيكون بينهما
تناقض ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام لضعف العموم والظهور ضعفا لا ينافي قولهم بان في التخصيص جمعا
بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك يندرج الكلام فيه تحت
قاعدة تقديم الجمع على الترجيح اما لو لوحظ مجموع مدلول العام ان في الجمع لابد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له من العام ويحصل الحكم
فابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام وابقاء القدر المساوي له من العام واسقاط الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض
والترجيح ومثله ذلك ما كان احدهما عاما مخصصا والاخر غير مخصص او كان التخصيص في احدهما اقل وفي الاخر اكثر **الرابع** الفصاحة
فيقدم الفصيح على الركيك وبما يفيد الافصحية انه ووجهها انهم افصح الناس فلا يتجاوز عن اشبه بكلامهم ويورث الظن بالسنة التحقيق

بعنوان الحقيقة والاخرى بعنوان المجاز
او احدهما بعنوان المجاز الاقرب والاخرى
بالابعد او احدهما ح

في الثاني الفصاحة ولم يتفاوت كلامهم فضل تفاوت مع الوعية بحيث يمكن التمييز بذلك وحصول الرجحان والظن به مع **الخامس**
ان يكون دلالة احدهما على المراد بلا حاجة الى توسط واسطة دون الاخر فالثاني مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتبارات الخارجية
فمن وجوه **الاول** اعتضاد احدهما بدليل آخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذا اذا كان احد المتعارضين اقوى من
الاخر اذا اعتضد كل منهما بدليل **الثاني** اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان الائمة وتمكنهم من
معرفة حال الاخبار ازيد من المتاخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والاخر موافقا للمعظم من المتاخرين وبعد
الشهرة فان قلت تقديم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يوجب الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقا
ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام فربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على اخفاء الحق لاتقا
سا الى الزمان ذلك ولما ظهر الحال بعده بالتدريج للمتاخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرائن خفيت على المتاخرين
فلا بد من التامل والتفحص عن ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع تنقسم الى القطع
والظن بالاجماع عليها او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسئلة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة والخمس عشرة وربما
جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني بين المتاخرين **الثالث** موافقة الاصل ومخالفته ورجح الموافق للقرب والمخالف للنا
فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل كلام الشارع على التاسيس والافادة دون التاكيد فان الحمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه
ان الشرع حكم اولا بالناقل وفائدته رفع الحكم الاصلي ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل حكم وقع فيه ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخر عن
المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فائدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا سيما وان تخبر بضعيف هذا الاستدلال لان
الاحكام الموافقة للاصل ما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم يرجح الناقل لانه استفاد منه ما لا
يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع على التاسيس اولى بان الحمل يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بعده الا ان هو
حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك انما يفيد تقديم المقرر ان قد ناسخ ان ليس كذلك والثاني بانه معارض بان ذلك نسخ
للاقوى بالاضعف لان المنسوخ هو العقل على المقرر ما تم انا لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان
ما علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا اشكال في تقديم الناسخ ناقلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لا بد من التوقف هذا اذا
علم تعدد وهما معا عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار الائمة فانه مع فرض علم النسخ في كلامهم لا يبقى
الا احتمال الخطاء في احدهما او التقية فسواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين فالاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل
فيكون ابعد في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم ام لم يعلم وكيف كان فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك
الرابع مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة وقد قلنا انما هو مع اتفاق الرواية لجميعهم
او الذين يعاصرون الامام المروي عنه او يعاشرون ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان التقية مختلفة على الحظر حينئذ
وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على مالك ورجل آخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد
اهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك وهكذا كانوا مختلفين شتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة
فلا بد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى حالة مضمون الرواية على ذلك الواقع من قرينة خارجية او مناسبة لحال الراوي عنه وغير ذلك

الا الحمل يجوز وهو انفع لبعضهم على ان يكون ولا يبعد كما يترجح الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال في الاخر اصلا ثم ان المرجحات التي يمكن
وما يوجب الظن بالصحة كثيرة لا يبلغ اكثرها فيما ذكرنا وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث الاجتهاد وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع
عما يورث الظن وان يكون بصيرا في امره ولا يكتفي على الاخطار وحال السلف في تصحيح الخبر وتضعيفه على ما ليس يغني السند بحسب المصطلح
المتاخر كما اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار فان هنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان لا اخطر السند الاخبار انفسها اشكال لا بد
ان يتفطن له اللبيب والتصحيح والتضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي ره كلاما في بعض الاسانيد لكثرة فوائده فانه قال في الحديث
الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما حقق وبين ان محمد بن اسمعيل
هذا هو البندقي النيشابوري ان جهالته لا تقدح في صحة الحديث بوجوه الاول ان ورايته الكليني في اكثر الاخبار المتعاقبة في الكافي
واعتماده عليه مع تفتيشه وعدالته وقطعه الثاني ان الفضل بقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى الواسطة
في ترجيحه ونسبة الكتب اليه في كثير من الاخبار الثالث ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير لانه كان مشهورا عند المحدثين
في اعصارهم انه عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه
الاصول الاربعة ولذا اوردنا سندا انما هو للتيمن والتبرك والاقتداء بسيرة السلف وربما لم يبال بذكر سند فيه ضعف او جهالة
لذلك وكذا هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعف او مجهول وهذا
باب واسع شاف نافع ان اتيت انظر ظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا
الا بمارسة الاخبار وتتبع سيرة قدماء الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد ينتفع بها من يسلك مسالك التحقيق
الاول انك ترى الكليني ره يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب مثلا او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدئ بابن
محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دربة له في
الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضعين فيذكرون سندا الى صاحب الكتاب
ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع آخر بسند آخر الى صاحب الكتاب او يضمون سندا او اسانيد اخرى اليه ويعلم ان اسانيد صحاح في
خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع اخر فعلم ان ذلك لا يتعلق بهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار
هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق مع كونه متاخرا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد
في الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده للكليني بسبب طول اسناده او لتعدد ابن الفقيه متضمنا لا
للصحاح اكثر من سائر الكتب والعجب من ان كيف لم يقتفوا اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا ياخذون الاخبار من الكتب
وكانت الكتب عندهم معروفة ومشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ اذا اضطر في الجمع بين الاخبار الى القدح في السند لا يقدح فيمن هو قبل
صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع انه في الرجال ضعف
جماعة ممن يقعون في اوائل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم
يوثقوا الناصين عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسين بن ابان واضرابهم
وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ قد ساق رجالا كثيرة فعل مثل ما فعل الصدوق ولكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه واشتبه الامر

على الناظرين لأن الشيخ عمل المالك كتاب الفهرست وذكر فيه أسماء المحدثين والرواة من الإمامية وكتبهم وطرقه إليهم وذكر أسماء المحدثين
والرواة من العامة قليلا من ذلك وختم كتابي التهذيب والاستبصار فإذا أورد رواية أحمد عن الشيخ الحارس أنه أخذه من شيء من
تلك الأصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب إلى الإمام وإن اكتفى الشيخ عند إيراد الخبر بسند
فيه ضعف السابع أن الشيخ ره ذكر في الفهرست عند محمد بن بابويه القمي أن هذا العظيم له كتب نحو من ثلاثمائة مصنف أخبرنا بجميع كتبه
وعد كتبه جماعة من أصحابنا منهم الشيخ أبو عبد الله محمد بن النعمان وأبو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري وأبو الحسين جعفر بن
الحسن بن الحسكة القمي وأبو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر أن للشيخ رحمه الله جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحهما بتلك
الأسانيد الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا من بعض الأصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده إلى هذا الأصل صحيح
وإن لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا إليه وهذا أيضا باب غامض دقيق ينفع في الأخبار التي لم يصل إلينا من مؤلفات الصدوق
فإذا أحطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض أسرار الأخبار وإن كان ما تركنا أكثر مما أوردنا وأصغيت إليه بسمع اليقين ويتبين تعسفات
المتعصبين وتكلفات المتكلفين لا أظنك ترتاب في حقيقة هذا الباب والصحاح [illegible] إلى كلمات الأخبار يعني في تصحيح
الأخبار والله الموفق للخير والصواب [illegible] مقام ثم اعلم أن هيهنا روايات كثيرة وردت عن أئمتنا عليهم السلام في علاج التعارض
بين الأخبار وترجيحها [illegible] وتقرب أربعين على ما وصل إلينا وهي على الظاهر مختلفة في أنفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق
كتاب الله وفي بعضها [illegible] وفي كثير منها أن ما خالف كتاب الله زخرف وفي كثير منها الأمر بترك ما وافق العامة والأخذ
وفي بعضها العرض على كتاب الله ثم على أحاديث العامة وفي طائفة منها التخيير [illegible] وفي بعضها الأمر بالإرجاء و
الوقف أو الاحتياط حتى تلقى من يخبره وأنه في سعة حتى تلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سألت أبا
عبد الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاة أيحل ذلك إلى أن قال فكيف يصنعان
قال ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا إلى أن قال فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن
يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما
وأصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر قال قلت فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على
صاحبه قال فقال ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ
الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه وإنما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وأمر بين غيه فيجتنب وأمر مشكل يرد
إلى الله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب
والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بأي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت
فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة فإن وافقهما الخبران جميعا قال ينظر إلى ما هم إليه أميل حكامهم وقضاتهم فيترك
ويؤخذ بالآخر قلت فإن وافق حكامهم الخبرين جميعا قال إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام
في الهلكات وروى ابن أبي جمهور في عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا إلى زرارة قال سألت [illegible] يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران

مكتوب
السادس أن الشيخ فعل مثل ما فعل الصدوق لكن لم يذكر الأسانيد طرا في كتبه فاشتبه الأمر على المتأخرين لأن الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست فذكر فيه أسماء المحدثين والرواة من الإمامية وكتبهم وطرقه إليهم وذكر قليلا من ذلك في ختم كتابي التهذيب والاستبصار فإذا أورد رواية يظهر على المتتبع الممارس أنه أخذه من شيء من تلك الأصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست إليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب إلى الإمام وإن اكتفى الشيخ عند إيراد الخبر بسند فيه ضعف السابع

وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان

[illegible] فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر

عند رواه وفقهما ٣

عنكم فقال خذ بما يقول أعدلهما وأوثقهما في نفسك فقلت إنهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه
وخذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع فقال إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك
واترك ما خالف الاحتياط فقلت إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع فقال إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع
الآخر وفي رواية أنه ع قال إذن فأرجه حتى تلقى إمامك فتسأله انتهى كلام العوالي والتخيير بأن العمل على هذه الأخبار لا يمكن
لتعارضها وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي على الإجماع كما في رواية عمر بن حنظلة ثم بعد على العرض على الكتاب
وفي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي بالإجماع [illegible] العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء آخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي
بعضها قدم الشهرة والعرض على العامة إلى غير ذلك من التناقضات وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد ينتظم تحت ضابطة
يمكن الركون إليها لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام أن نقول لا شك أن تلك الأخبار أخبار آحاد وقد مر أن حجية أخبار الآحاد
إما من جهة الأدلة الدالة على حجيتها بنفسها كآية النبأ والإجماع أو من جهة أنها ما يحصل به الظن ومن جهة أنه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني
وبينا عدم تمامية الدليل عليه إلا من جهة أنه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع إلى ما يحصل به الظن منها وترجيح صحيحها
وأصوبها الحق في نظر المجتهد سواء وافق واحد من تلك الأخبار المذكورة في وجوه التراجيح أم لا وإن حجية هذه الأخبار الواردة في
العلاج أيضا إنما هو أنه من جهة أنه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن بأحد طرفي الأخبار الواردة في المسألة الفقهية
أنه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الأخبار الواردة في العلاج خلافه مثل أن الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح
الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الأخبار العلاجية لكون راوي الرواية الأولى أوثق وأعدل
ثم إنا إذا تأملنا في المسألة الفقهية ورأينا أحد طرفي المسألة أقوى في النظر والحديث الدال عليه أرجح بسبب القرائن الأخر مثل علو
الإسناد وموافقته لدليل العقل وغير ذلك من الوجوهات الاجتهادية وإن كان طرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب فح لو اعتمدنا على ما ثبت
هنا بالدقيقة ما وافق [illegible] من الخبرين الواردين في هذه المسألة الفقهية لنفس الأمر وجعلنا ما في المسألة الأصولية في
ترجيحها الدال على ترجيح الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد أن نترك الظن الأول بهذا الظن والتخيير بأنه لا دليل على ذلك ولا
ترجيح بينهما بل الترجيح للأول لأنه ظن بالحكم النفس الأمري في المسألة الفقهية أولا والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن
الحاصل في ترجيح الذي ورد في المسألة الأصولية والأول خاص والثاني عام يقتضي أن الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره
والأول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسألة الخاصة الواردة على خلافه لأنه لو تأمل المجتهد في المسألة الفقهية فلا بد أن يتأمل في علاج
المتعارضين ويلاحظ الأخبار الواردة فيهما ويجعل مرجحها والتأمل فيها وترجيح ما دل منها على تقديم موافق الكتاب على الآخر وحصول
الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الأخبار في المسألة الفقهية لأنا نقول التأمل في مسألة الجمع
بين الأخبار بقول كلي مغاير للتأمل في المسألة الفقهية المستعقبة لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسألة الأصولية عدم حصوله
في المسألة الفقهية ولا بالعكس أما ترى أنا نثبت في الأصول رجحان الاستصحاب والعمل به ونوعا يستدل عليه بالأخبار الصحيحة ثم
قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من جهة أخرى وكذلك رجحان دلالة صيغة أفعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن بكون
المراد منها الندب في المسألة الفقهية مع أنا نقول التأمل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الأخبار العلاجية حتى يلزم المحذور

فح تقرر أن كان الدليل على حجيتها هو ظن المجتهد كما مر ٣

بل يرجع الى الجميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسئلة من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث هو ظن المجتهد الا الى
الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني
علاج الخبرين المتخالفين والحاصل انا نقول التامل في الاخبار العلاجية او من حيث انها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران
متعارضان يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار العلاجية فيه ولو لوحظ الخبران المتعارضان في مورد ملاحظة
الخبرين في المسئلة الفقهية ليس من حيث انهما خبران فقط بل قد يكون من حيث انها دلالة من احد المسئلة فلا نسلم انا حصول
الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديم حصول الظن
في المسئلة الفقهية بتقديم ما يخالف العامة فان قلت ان مع حصول الظن يلزم العمل على مقتضى الروايات بتقديم ما وافق الكتاب كيف
يحصل الظن بالطرف في المسئلة الفقهية مع مخالفته للكتاب قلت كيف يحصل الظن بالطرف في المسئلة الفقهية مع كون
الطرف الاخر موافقا للاستصحاب فتقديم ما يفيده من الظن على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظن
فهذا المقام حصل مع ان الظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على الظن ليس الا من جهة حصول الظن
للمجتهد بسبب الامارة والقرائن والخارجية فان قلت مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول
الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مقتضاه مثل تقديم مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم
حصول الظن بما وافق هو مقتضاه في المسئلة الفرعية من جهة اخرى من الظنون الاجتهادية قلت مع انه يرجع الى ما ذكرنا ولا يظهر
معنى حصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي الخاص تقديما تعبديا من دون ملاحظة انه موافق المسئلة الفقهية لم
يوجب رجحانها في نفس الامر بصورة حصول الظن بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون عملا بالظن حصل
الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لان اعتبار الائمة اولا العمل بالظن من حيث انه ظن كما لاحظوه في
المرجحات الاجتهادية للتعبد واما لو انحصر الترجيح في الاخبار العلاجية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن
من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي ايضا ظن بالفرض لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة
الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضاه ايضا فلا يبقى ثمرة في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان ذلك ليس الا تخصيص
الدليل القطعي الكاشف العقلي بالظن وهو ينافي كما حققناه سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالظني فضلا عن الظني وذلك لان بناء العمل
على اخبار الاحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني على واحد من الادلة العقلية التي ذكرناها في مبحث خبر الواحد فعلى هذا جواز
العمل بالظن بما لم يتم ظن آخر على حجية هذا الظن بان نعمل بأحد الخبرين المتعارضين في الفروع لكونه مظنون الصدق في نفس الامر
مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاجتهاد اخبار المتعارضة الواردة في علاج التعارض مخصص به يلزم المحذور
المذكور مع انا انما نعمل بالظن اصلا في الخبر العلاجي ح ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب مطلقا مثلا
مظنون الصدق ولا يجب العمل في علاج التعارض بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح المشهور على موافق الكتاب مثلا مظنون الصدق
ولا يجب العمل في العلاج التعارض بالنسبة الى الخبر الوارد في ترجيح بسبب ان رواية افقه واعدل واوثق لان المراد في باب التراجيح في
الفقه والاصول لا يكون اختيار ما هو اقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم ع اذ ليس كل ما يصدر

ودا تقيته الى رواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية والتالي في المسئلة الفقهية الخاصة قد يقتضي خلافه لذلك لوحظ الاخبار ٣٣

انه ع لى محمد فى الكتاب صح

عن المعصوم ع موافقا

انه لم يعلم الموافقة والمخالفة بل ربما كان من جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل على
ما ذكره بالخصوص حال ان يكون الطرف المخالف في المسئلة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القرائن والامارة
الموافق للكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل انا نقول كما يحصل للمجتهد الظن بسبب رواية خاصة لا
معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل له الظن بتقييد احد المتعارضين من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة في وجوب العمل
بالظن على المجتهد لئلا يلزم ترجيح المرجوح ولغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض مع كونه اقوى
بحسب السند والدلالة وغيرهما من غيرها خلافه ام لا واما اذا تساويا في نظره في الظنون هو احدهما فيتخير بينهما وانه لا وافق ذلك فهذه المسئلة
الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك بل لانه مقتضى ذلك الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها هو
ما استدلوا بها مما يدل على حجيتها من حيث هي من الايتين والاجماع فمع ما بيّنا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة فيدان
حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لابان يكون هو تلك الدلالة ولا يخفى انها لا يدل على حجية مطلق المتعارضات لاستحالة
العمل بها فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض وترجيحه فان اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الاخبار بحكمها لا من حيث
وحدة حجيته فمع منع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح من غير مرجح فيه انه يستلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح غير
انه يستلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجتهد الا الخبر من حيث انه خبر وهو خروج عن الفرض
والتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقيقة الخبر وموافقته للحق النفس
الامري لا لمجرد معرفة ما هو صادر عن الامام عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد في اخبار الاحاد لا الاخبار القطعية و
تلك الاخبار انهم من الادلة الدالة على حجية الاخبار الخبرية وما يتوهم انه ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجيح
النفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة التي تقطع السليقة المستقيمة بفسادها فنقول مقتضى طريقة الترجيح ملاحظة جميع
الوجوه فوجه اقتصار الامام ع في بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض التساوي في ساير وجوه الترجيح او ان ذلك الراوي كان محتاجا
الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام ع وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع دعا اليه فلما كان الملاحدة والغلاة والزنادقة خاصموا
دين الله وكتابه ووضعت هويتهم للوضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع لتسوية الدين المبين وترويج طريقة المبطلين
فنظر الامام ع في العرض على كتاب الله وسنته نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمباشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان
المخالفون مسلطين في زمن الائمة ع وكانوا ع يتقون نوروا بما يفتون موافقا لهم ما احال التقية فرخصهم في العرض على فتاوى
العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم وفيهم ملاحظة الشهرة ولما كثر الكذابة والغالية واهل الغفلة والسهو والنسيان
فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة فوضع قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه ولما
في بعض الروايات بالبعض دون البعض اما لملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون الروايتين
مفروض التساوي في غيره واما رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال ان مبناها على ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما انهما من العوام المقلدين
لحكم او لا يرجعا الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم ومروياتهم وامرهم بالرجوع الى الافقه والاعدل والاورع والاصدق في الحديث على
الاجتماع يكفي مؤنة الفحص عن حاله وحال حكمه اما الظاهر من حال المشهور الذي اخذ بما هو الراجح لعدم بعد حاله المشهور وخلافه وموافق للاحتياط

الكتاب وخلافه وموافق العامة مخالفتهم ومرافق ٣

ومخالفة فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصا صاحب الافقهية يكفي عن الفحص الا ان الراوي

خصوصا صاحب الافقهية يفتي بالشاذ النادر او بما خالف كتاب الله مثلا او بكليهما انهم فانه بحيث هو ظن المجتهد الا الى

الصفات المذكورة فحكم الامام موضح بالرجوع الى اجتهاد السائل في الحكم وملاحظة ان ايهما اوفق للمشهور المجمع عليه والامر به

ايضا مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا الكتاب مثلا ويكفي ذلك الاعتماد على متابعة المشهور عن

عن حال الحكم لا انك وان علمت انه مخالف الكتاب مثلا لا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي التساوي في ذلك وهكذا

الى ان ذلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن توجيه للاختلافات الحاصلة فيها بحيث لا يرجى زواله مع ان فيها اشكالا آخر مثل ان

الافقهية والاصدقية والاورعية اشترط اجتماعها في الراوي فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق يستلزم اقربية ما قاله

الى الواقع بل الظاهر انه يستلزم اقربية صدوره عن المعصوم عم واما من سلطان العصر المتغلب وان لم يكن مذهبه في المسئلة موافقا الاكثر

كما ذكروه في مسئلة نجاسة الخمر بحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة ولوع السلطان في شربها لا من جهة كونها مذهبا

للعامة فان عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواة والائمة لاختلافها بالنسبة اليهم

ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواة والائمة لاختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال

في موافقة الكتاب وعدمه لان الفروع ليست مستفادة من الكتاب بما لا يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب

هذا التاكيدات والتشديدات وان مخالفتها زخرف وباطل لم نقله سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به

خصوصا عند الاخباريين المنكرين لحجية ظواهر القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب

التي يمكن موازنة الاخبار معها ليس الا اقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تعميم العرض على كتاب الله في جواب الرواة والائمة عم

لكن مخالفة لعل الفرعيات التي يكون فرعها في التكلم في الفقه مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عند الاخباريين الذين ينكرونه حجيته ويقولون

بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الى بعضها لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط

وما يجابه الحرج والضيق ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها في اول الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي

العجز عن الترجيح ومثل الاشكال فان المسئلة الاصولية لا تثبت بالاخبار الاحاد وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما ذكرنا من الدليل على العمل

بالادلة الظنية مطلقا وهو كونه ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا يمكن كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة

في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد كما مر وبالجملة لا يمكن كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة عليها مطلقا او بالترتيب المذكور في بعضها

اذ المعتمد هو ما يرجح في نظر المجتهد في الموارد وقد اغرب بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها

لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما راى اختلافها اخذ من كل منها

شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها بعضها على بعض باجتهاده فكر على ما فر عنه لانه لا دليل على مطلق الجمع فقال بتقديم

العرض على الكتاب بكل في الاخبار الكثيرة وضم السنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية عمر بن حنظلة

انه لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة الى آخر ما ذكره

بالخصوص وعلى التفصيل المذكور في احد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل ثم ملاحظة الصفات في رواية ابن حنظلة

والمقصد فالترجيح الاول اذ ربما كان الحكم معاد واعلى وفق المقتدين من العامة ومذاهبهم م

في الاحكام المختلف فيها نعم ما ليس من الاحكام على اصل الاباحة والبراءة مما تكثر فروعها في الاحكام لكن مخالفة لعل البراءة لعلما لا يوجب هذه التاكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما م

وحاصله ذكر الجمع الى الروايات وغفل عن ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده م

كرم م ... فلا يلائم

من الاخباريين انه لم يعلم الموافقة

انه لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع التساوي فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة الى آخر

ما ذكره بالخصوص وعلى التفصيل المذكور والى من الاخبار بين المتاخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها ولما ورد

الاشكالات عليها قال من تامل فيها وفي قول الصادق عم انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم لنا علم ان الاصل هو

التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستدلا بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك

مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق والمكلف به هو احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى ما دلت عليه الطائفة بمقتضى

لمقتضى الاصول اقول وما ذكره من قول الصادق عم معارض بقولهم عم كثرت علينا الكذابة والعالم وان الملاعين دسوا في كتب اصحابنا

قول امير المؤمنين عم ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من التساوي

والاختلافات واغتشاش امر الروايات واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ينادي بلزوم التفحص والنقد والانتخاب وكل اخبار الواردة

في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك وهذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وبطلان التصويب تقتضي

لزوم الفحص والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم من قال بالتخيير العمل بالمجموع ولا يقول بحقيقتهما

معا وقد يحصل حديثين يجوز العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض قد رخص الائمة عم العمل وان كان ما يعمل به مخالفا

للواقع وقبيحا في نفس الامر وانتم تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت

بعد ملاحظة ما سبق التحقيق عليك ما فيه وان هذه الرخصة من اين ثبت ومن اين يحكم بان حديث التخيير فاول الامر من المعصوم

دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح انهم سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح وما يقول لك حمل

تلك الاخبار على الاستحباب قلنا ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فاو حير ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عنك جواز العمل باحد

الخبرين من دون ترجيح في الفروع كيف نسلم عليك في الاصول ولو سلمنا عليك عنك ذلك في الاصول قلنا ان تقدم الظن يوجب

الرجوع الى الترجيح بمقتضى ولحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كاختيار احد المجتهدين المقلدين وقد

بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلانه قول منكره في بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الكثيرة فقيل بالتساقط

والرجوع الى الاصل عند التعادل والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل

بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الترجيح حتى الى

الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها في تادية المقصود فربما حكم فيها بالتخيير او ربما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في ان

التخيير بعد اي التراجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرفع الاشكال ثم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح

فاذا حمل المطلق على المقيد فمقتضى الجمع بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص ثم هذه

الاخبار مؤيدة للمختار واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لكثرتها واوفقيتها بالاصول وعمل المعظم وحمل روايات

التوقف على زمان ويمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام كما يستفاد من تصريح بعضها حيث قال اوجبه حتى تلقى امامك ويمكن حملها

على الاستحباب وربما جمع بعضهم بما بينها بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدعاوي والمداينات كما في رواية ابن حنظلة ولا

وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بانه في العبادة بل هو الظاهر منها والحاصل ان مرجح

فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل الجهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل ١

ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله وان جاز لك العمل حتى تلقى امامك م

اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار في مقام التراجيح والرجوع الى المرجحات الاجتهادية الغير مذكورة فيها يرجع الى ما ذكرو في المرجحات الاخبارية
انه شاهد قوي على عدم امكان الاعتماد بشيء من تلك الاخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول
بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان بعد ملاحظة
الشرع في التكاليف وسيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة فانه لم يبق شيء الا وقد ورد فيه حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند اهله
وخصوصا بعد ملاحظة القطع بالواقع من الاخبار المتعارضة حتى ارش الخدش وانه مخزون عند امكان الترجيح وامكان وجود
المرجح لما نحن فيه وقد فتح علينا تحصيل الظن بان حكم الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى احد الدليلين لا الاصل البراءة خصوصا
بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير فان الخلاف منا وانه اوسع لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون ثم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف معينا
بواحد منهما وكيف كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين اثنين من الكتاب فان بينهما عموم
وخصوص او اطلاق وتقييد فيحمل بما يقتضيه ما مر فيقيد ويخصص ان امكن ويجعل ناسخا ومنسوخا وان لم يكن كذلك فان علم
التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النهج الذي بيناه في بحث الجمع فالمتقدم منسوخ والمتأخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل
المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها واعتضاد احدهما بدليل آخر فالتخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة
النبوية واما لو كان من الائمة فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب ومع انتفاء الاحتمال وقطعية المراد من السنة وظنية
الكتاب فلا ريب في تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة فهو ايضا مثل السنة فهو ايضا مثل السنة النبوية الا في احتمال النسخ
واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال العام والخاص منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول كخبر الواحد
وكذلك الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد والاجماع فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع بالحدس والا فالبعد
منالك للدليل فمع التساوي فحكمها حكم تعارض الخبرين واما الاجماعان القطعيان فقد اشرنا انه لا يمكن وكذا الاجماعان الظنيان فيلاحظ
فيهما موافقة العامة وهذا التقسيم ومع الجهالة فيرجع الى المرجحات الخارجية واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل
الثابت فيهما وملحقه فرجحان الدليل الذي ثبت اصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجحان وكذلك تتفاوت اقسام الاستصحاب بتفاوت
الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه في محله وكذلك يلاحظ اعتضاد كل منهما بالاصل او بدليل آخر وهكذا ومع التساوي وعدم امكان الترجيح وجود
عدم امكان اعمالهما كما في بعض الصور التي اشرنا اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين
فقد فصل الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم
على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة والغالبية والقرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل
ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف ومن امثلة الاول اثبات
شغل الذمة للذي عليه بالشيء ولخيار ذي اليد بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس ومثل الاخبار ببلوغ الطفل فمن يعلم
منه دخول الظهر بالاخبار بنفس الظهر ومن امثلة الثاني الاحتمال الاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى النجاسة
المحضر وذلك مما لا يعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فعل من افعالهما فان الظاهر وقوعها على الوجه المأمور
به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم وتزويج امرأة المفقود بعد الفحص اربع سنين على القول المشهور للجزم بالـ

ومن امثلة الرابع

ومن امثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق اذا غلب على الظن نجاسته وما بايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الاول النجاسة
وفي الثاني وفي الثالث الطهارة اقول وفيما ذكره تامل فان الخلاف والوفاق في المقامات غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية المعهودة
ما ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيه انضمام تقديم الظاهر الا ما اخرجه الدليل وما تقدم فيه الظ على الاصل في الشريعة غير محصورة منها ما ذكرنا
وان كان تقديم الاصل على الظاهر ايضا كثيرة سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق ان عامة المذكورات مما ثبت عليه
الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على الاخر ولذلك اختلفوا في بعضها التعارض ادلة الطرفين كغسالة الحمام وما
في ايدي الناس المخالفين من اللحوم والجلود والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فاذا حصل الظن للمجتهد بترجيح
احد الطرفين فهو المتبع سواء كان من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقراين وحجية هذه الظنون
مع انه لا مناص عنه كما حققناه في محله مستفاد من تتبع الاخبار وتضاعيف الشريعة ثم ان المرجحات في الادلة المتعارضة قد يتركب
فلا بد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح بحمد الله حسناتنا في ميزان الحسنات
على سيئات ولقنا حجتنا يوم يسئلنا عن تقصيرنا وعفا عنا وقنا من الخطيئات وكتبها ابقاه في هذه الصفحات في صحايف
الحسنات واقال بها الزلات والعثرات ونفعنا بها وجميع المؤمنين في الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته
الطاهرين عن الارجاس والادناس افضل الصلوات وقد فرغ مؤلفه الفقير الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو
القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ شهر ربيع الثاني من شهور سنة الف ومائتين و
خمس حامدا مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين وقد فرغ من تسويد هذه
الاوراق بعون الملك الخلاق الحكيم على الاطلاق الرحيم الرزاق
على كافة الورى العباد الموفق المؤيد من يشبع ومصر
الحاطي على محمد ابن [illegible] على في دار السلطنة اصفهان
في يوم الخميس احد وعشرين من شهر رجب المرجب
سنة خامس وعشرين ومأتين بعد
بعد الالف من الهجرة النبوية المصطفوية
عليه واله واولاده واصحابه
حق التابعين الفي التحية
يوم القيمة وجعلنا الله
ولجميع المؤمنين
من التابعين
والعالمين
سنة ١٢٢٥

الى ان المراد بالاصل القول بان الاصل مقدم على الظاهر لا يستقيم الظهور من غير الادلة الشرعية م

فينحصر الثمرة فيما خلى الطرفان عن دليل خارجي فالتفصيل في مبنى [illegible]